

العدد: ٧٨ رجب ١٤٢١هـ السنة العشرون

المصطلح

خيار لغوي.. وسمة حضارية



سعيد شبار

الطبعة الأولى

رجـــب ١٤٢١ هـ

أيلول(سبتمبر) - تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٠م

سعيد شبار.

المصطلح .. خيار لغوي وسمة حضارية

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٠م .

١٤٨ص ، ٢٠ سم-(كتاب الأمة، ٧٨) .

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية : ٤٠٩/ ٢٠٠٠

الرقم الدولي (ردمك): ١ - ١٠ - ٤٨ - ٩٩٩٢١

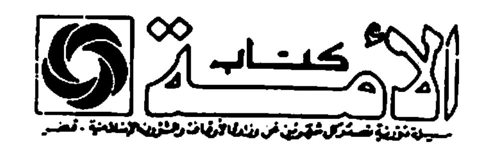
أ . العنوان ب . السلسلة .

موقعنـا على الإنتـرنـت:

www.islam.gov.qa

البريد الإلكتروني :E-Mail

M_Dirasat@Islam.gov.qa



صـدر منـه :

- **مشكـلات في طريـق الحيـاة الإسلاميـة**

« طبعة ثالثة » ـ الشيـــخ محمـــد الغـــزالـي

- **الصحوة الإسـلامية بين الجحود والتطرف**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتــور يوسـف القرضـــاوي

- **العسكـريـة العـربيــة الإسـلاميـة**

« طبعة ثالثة » ـ اللـواء الركن محمود شيت خطاب

- **حـول إعــادة تشكيـل العقــل المسلـم**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتــــور عمـــاد الدين خليل

- **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتــور محمـود حمدي زقزوق

- **المذهبيـة الإسلاميــة والتغييـر الحضاري**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتـــور محسن عبد الحميـد

- **الحـرمـان والتخلف في ديـار المســلمين**

« طبعة ثالثة + طبعة إنجليزية » الدكتور نبيل صبحي الطويل

- **نظـرات في مسيـرة العمـل الإســلامي**

« طبعة ثانية » ـ الأستـــاذ عمـر عبيـد حسنـه

- **أدب الاختــــلاف فــي الإســـلام**

« طبعة ثانية» ـ الدكتــور طــه جابــر فيــاض العلواني

- التراث والمعاصرة

« طبعة ثانية » – الدكتور أكرم ضياء العمري

- مشكلات الشباب: الحلول المطروحة والحل الإسلامي

« طبعة ثانية » – الدكتور عباس محجوب

- المسلمون في السنغال ـ معالم الحاضر وآفاق المستقبل

« طبعة أولى » – الأستاذ عبد القادر محمد سيلا

- البنوك الإسلامية

« طبعة أولى » – الدكتور جمال الدين عطية

- مدخل إلى الأدب الإسلامي

« طبعة أولى » – الدكتور نجيب الكيلاني

- المخدرات من القلق إلى الاستعباد

« طبعة أولى » – الدكتور محمد محمود الهواري

- الفكر المنهجي عند المحدثين

« طبعة أولى » – الدكتور همام عبد الرحيم سعيد

- فقه الدعوة ملامح وآفاق في حوار

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الأستاذ عمر عبيد حسنه

- قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر

« طبعة أولى » – الدكتور زغلول راغب النجار

- دراسة في البناء الحضاري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور محمود محمد سفر

- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً

الجزء الأول والثاني « الطبعة الأولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبدالمجيد النجار

- في الاقتصاد الإسلامي (المرتكزات - التوزيع - الاستثمار - النظام المالي)

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور رفعت السيد العوضي

- النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية - دراسة مقارنة

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمد أحمد مفتي والدكتور سامي صالح الوكيل

- أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد محمد كنعان

- المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد العظيم محمود الديب

- مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - نخبة من المفكرين والكتاب

- مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

- إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

- الصحوة الإسلامية في الأندلس

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور علي المنتصر الكتاني

- اليهود والتحالف مع الأقوياء

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي

- الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ منصور زويد المطيري

- النظم التعليمية عند المحدثين

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ المكي أقلاينة

- العقل العربي وإعادة التشكيل

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور عبد الرحمن الطريري

- إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور يوسف إبراهيم يوسف

- أسباب ورود الحديث

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد رافت سعيد

- في الغزو الفكري

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور احمد عبد الرحيم السايح

- قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي

الجزء الأول والثاني ، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أكرم ضياء العمري

- فقه تغيير المنكر

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد توفيق محمد سعد

- في شرف العربية

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر ، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم السامرائي

- المنهج النبوي والتغيير الحضاري

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ برغوث عبد العزيز بن مبارك

- الإسلام وصراع الحضارات

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور احمد القديدي

- رؤيـــة إسلاميـــة فـي قـضـايــا معاصــرة

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عماد الدين خليل

- المســتــقــبـــل للإســـــلام

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد علي الإمام

- التوحيد والوساطـة في التربيـة الدعـويـة

الجزء الأول والثاني ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ فريد الأنصاري

- الإســـلام وهـمـــوم الـنـــاس

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ أحمد عبادي

- التأصيـــل الإســلامي لنظريـــات ابن خلدون

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد الحليم عويس

- عمرو بن العاص.. القائد المسلم.. والسفير الأمين

الجزء الأول والثاني ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - اللواء الركن محمود شيت خطاب

- وثيقـة مؤتمر السكان والتنـمية.. رؤية شرعية

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور الحسيني سليمان جاد

- في السيرة النبوية.. قراءة لجوانب الحذر والحماية

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم علي محمد أحمد

- أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحليبي

- من مرتكـــزات الخطاب الدعوي في التبـــليغ والتطبيـــق

ا طبعة أولى ا + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ عبد الله الزبير عبد الرحمن

- عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ مصطفى محمد حميداتو

- تخطيط وعمارة المدن الإسلامية

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد محمد مصطفى عزب

- نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور مالك إبراهيم الأحمد

- المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور سالم أحمد محل

- من فقه الأقليات المسلمة

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد عبد القادر

- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي

- النظم التعليمية الوافدة في أفريقيا .. قراءة في البديل الحضاري

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور قطب مصطفى سانو

- إشكاليات العمل الإعلامي .. بين الثوابت والمعطيات العصرية

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محي الدين عبد الحليم

- الاجتهاد المقاصدي .. حجيته .. ضوابطه .. مجالاته

الجزء الأول والثاني ، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي

- القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر

، طبعة أولى ، + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ عبد المجيد بن مسعود

- أضواء على مشكلة الغذاء في العالم العربي الإسلامي

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ عبد القادر الطرابلسي

- نحو تقويم جديد للكتابة العربية

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ الدكتور طالب عبد الرحمن

- دور المرأة في رواية الحديث في القرون الثلاثة الأولى

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذة آمال قرداش بنت الحسين

- الإعلان من منظور إسلامي

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد عيساوي

- تكوين الملكة الفقهية

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير

- الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري.. أنموذج مالك بن نبي

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الأستاذ بدران بن مسعود بن الحسن

- الترويح وعوامل الانحراف.. رؤية شرعية

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الأستاذ عبد الله بن ناصر السدحان

- فقه الواقع.. أصول وضوابط

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الأستاذ أحمد بوعود

- دعوة الجماهير.. مكونات الخطاب ووسائل التسديد

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الدكتور عبد الله الزبير عبد الرحمن

- استخدام الرسول ﷺ.. الوسائل التعليمية

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب. الأستاذ حسن بن علي البشاري

قــال تــعالى :

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ
ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾

(الشورى : ١٩٢ـ١٩٥)

تقديم

بقلم: عمر عبيد حسنه

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٥)، وجعله قرآنًا عربيًا غير ذي عوج، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر:٢٧-٢٨)،فكانت سلامة النص من العوج في الدلالة والالتواء في المعنى من خصائص حفظ البيان، ومن لوازم حفظ نص القرآن الكريم.

وكون القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين يعني، فيما يعني، أنه يُفهم من خلال معهود العرب في الخطاب وإبانتهم، وتحدد معانيه من خلال دلالات الألفاظ التي تعاهد عليها العرب في استعمالاتهم، أو من خلال مفهوم العرب لدلالات الألفاظ، لذلك قال ابن تيمية رحمه الله، وقد عاش أعتى فترات الاجتياح العسكري والثقافي واللغوي للعالم الإسلامي: « ... اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة

العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

ومصطلح ﴿مُّبِينٍ﴾ مشتمل على الإبانة والبيان.. والبيان يعني، فيما يعني، الظهور والوضوح وعدم اللبس والخفاء والغموض.. كما تعني الإبانة أيضًا ما تمتلكه العربية، لغة القرآن، من الغنى والخصوبة -إلى جانب الوضوح في الدلالة- التي تمنحها القدرة على التعبير والإفصاح عن كل ما يخامر العقل وتزخر به النفس البشرية من المعاني والأحاسيس، حتى المتقاربة والمتجاورة والمتشابهة منها، ذلك أن كثرة المفردات وخصوبة المترادفات دليل على قدرة اللغة على التعبير عن كل ما يعتلج في النفس من المعاني، وعدم المعاناة من الاحتباس والعجز عن البيان عن أية حالة نفسية أو شعورية.

ولعلنا نقول هنا: إن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ (الأنعام:١٢٤) يتضمن فيما يتضمن بعدًا لغويًا، إضافة إلى الأبعاد والمعاني الكثيرة والكبيرة التي يتضمنها.. ذلك أن اختيار العربية لتكون لغة التنزيل أو لسان التنزيل، ووسيلة المواصلات، وأداة الاتصال لمعاني الوحي الخالد، المجرد عن حدود الزمان والمكان، المؤهل لخطاب الإنسان في كل زمان ومكان، والتعامل معه، واستيعاب مشكلاته مهما تعقد منها واستجد، دليل على الإمكان الهائل الذي تتمتع به العربية، والذي أثبتته التجربة الحضارية التاريخية للرسالة

الإسلامية، سواءً في مجال الإبانة عما تمور به الساحة الفكرية مهما ابدعت في شعب المعرفة والعلوم، او في مجال البيان والوضوح للمعاني والدلالات من خلال معهود العرب في الخطاب.

وهذا البعد النظري والشرعي، إلى جانب التجربة الميدانية في التعبير والإبانة عن كل احوال الأمة وحالاتها، دليل على عبقرية اللغة العربية، التي اهَّلتها لتكون لغة التنزيل الخالد، والتي وسعت النبوات التاريخية وتأهلت للخاتمية.

وليس هذا من حيث المفردات والدلالات فقط، وإنما ذلك أيضًا في أن اللغة العربية تعاملت مع السلم الصوتي بكل مفاصله، ومخارج حروفه واصواته، فاكسبت الناطق بها مرونة تمكنه من النطق بكل الحروف في اللغات جميعًا، دون استعصاء او احتباس، وهذا يشكل إمكانية لأقصى درجات البيان وأدقها، إضافة إلى ما تمتلكه من ارتباط للأصوات بالمعاني من الناحية الحسية ايضًا، بما يدرس ويعرف في مجاله من بحوث فقه اللغة.

لذلك كان مصطلح الاعجمية، او العجمة، يطلق على غير العربية، لعجزها وعدم قدرتها عن الإفصاح والإبانة عن جميع الاحاسيس البشرية بنفس هذه الرشاقة والاختزال في الالفاظ، حتى لنرى أن بيان مدلول لفظه بالعربية قد يحتاج إلى جملة في غيرها لبيان

المراد.. كما أُطلق مصطلح العجماوات على المخلوقات التي لا تستطيع النطق والإبانة والإفصاح .

والصلاة والسلام على إمام البيان، الذي أوتي جوامع الكلم، وكان في الذروة من قومه، فصاحة وبلاغة وبيانًا.. وبعد :

فهذا كتاب الأمة الثامن والسبعون : (المصطلح.. خيار لغوي وسمة حضارية) للأستاذ سعيد شبار، في سلسلة الكتب التي يصدرها مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، مساهمة بإحياء عملية الاجتهاد والتجديد، وإعادة إخراج الأمة المسلمة، وبناء مشروع النهوض، ومحاولة تقديم رؤية مستقبلية تأخذ في اعتبارها الإمكانات المتاحة والظروف المحيطة، لتستأنف الأمة دورها في الشهود الحضاري وإلحاق الرحمة بالعالمين، والتأسيس والتأصيل لعمليات المراجعة والتقويم والتشاور والتفاكر والتثاقف، وفك قيود التقليد، والانطلاق بالحوار والاجتهاد الفكري إلى الآفاق كلها، وإزالة الالتباس أوالتلبس بين نصوص الدين المعصومة والمطلقة، المجردة عن حدود الزمان والمكان، وبين نماذج وأشكال التدين والتعامل مع هذه النصوص، وما يجري فيها وعليها من السقوط والنهوض، والزيادة والنقصان، والخطأ والصواب، والنسبية، وما يعتريها من ظروف الزمان والمكان.

ذلك أن التلبس بين نصوص الدين وأشكال التدين (بين القيمة والذات) حال دون الكثير من عمليات النقد والتقويم والمراجعة والاجتهاد، وأشاع جواً من الإرهاب والمطاردة لكل محاولة للإصلاح وتحديد موطن الخلل، وأقام ألواناً من الكهانات الدينية التي حاولت أن تكتسب عصمتها من عصمة النصوص الدينية، وتدعي أن أي نقد أو تقويم أو مراجعة لتلك الصور من التدين وتقويمها بقيم الكتاب والسنة المعصومة تعني الانتقاص من الدين نفسه، الأمر الذي وطّن الأمراض والعلل، وأدى إلى الاستنقاع وعدم التجديد والاجتهاد، كما أدى إلى المجازفة، في أحيان كثيرة، إلى نقد القيم المعصومة والخروج عليها، ظناً بأن صورة التدين والتي قد تكون مغشوشة أحياناً هي حقيقة الدين المعصوم.

ولقد نتج عن التباس القيمة (بالذات) الاستمرار -في أدبيات وطروحات العاملين للإسلام- في الكلام عن عظمة الإسلام، وصوابية الإسلام، وخلود الإسلام، وتميز الإسلام عن سائر النظم والقوانين الوضعية، وثبوت النصوص الدينية وعصمتها، ومناهج نقلها ووثائقيتها، وتمحور الدراسات في الجامعات والمعاهد والمؤسسات حول إثبات النص وتحقيقه، حتى لم يعد ذلك مقتصراً على نصوص الكتاب والسنة وإنما تجاوزها إلى الاجتهادات البشرية، دون التوقف والالتفات

بالأقدار المطلوبة إلى كيفيات إعمال النص ووسائل تنزيله على الواقع البشري، في ضوء الاستطاعات المتوفرة، وما تقتضيه من الأحكام، ودون الكلام عن واقع أمة الإسلام أو المسلمين وما يعانون من مشكلات، ودراسة أسباب تخلفهم وعجزهم وعدم تفاعلهم مع قيم الإسلام.

لقد استغرقنا الكلام عن عظمة الإسلام، التي باتت من البدهيات التي لا زيادة فيها لمستزيد، كما استغرقنا الكلام عن صحة النص وثبوته وخلوده ودقة وموضوعية مناهج نقله، عن موقع الفعل الحقيقي: لماذا لم ينجح هذا الإسلام العظيم الخالد في جعل المسلمين في مستوى إسلامهم وعصرهم؟ ولماذا لم نفكر بالأقدار المطلوبة بكيفية إعمال هذه النصوص الموثوقة المتواترة الصحيحة؟ وما قيمة الصحة والوثائقية والخلود العملية إذا لم تُحدث أثرًا تغييريًا في حياة الناس؟ ولماذا التبست (الذات) بالقيم، وحاولت (الذات) أن تحرس نفسها وأخطاءها بعصمة القيم، وأصبح الكلام عن (الذات) ونقدها وكأنه كلام عن القيم ونقدها؟!

صور من التخلف الديني، وحالات مرضية، ونوع من التدين المغشوش، وبروز للكهانات الدينية، التي تحاول توظيف الإسلام وقيمه للتستر على أخطائها ومطاردة خصومها.

وهنا لابد من الاستدراك مباشرة بالقول: صحيح بأن الجهود العلمية والفكرية تركزت أكثر ما تركزت حول التدليل على صحة النص وإثباته ووثائقيته ومناهج نقله، وأن الغاية النهائية المقصودة لهذا العمل هي إعمال النص في حياة الناس، لأن تلك الجهود إنما تقع في إطار الوسائل، وسوف تتراجع قيمتها العملية إن بقيت دون إعمالها في واقع الناس؛ لكن صحيح أيضًا ان الاستمرار في حراسة النص الديني وضمان سلامته واستمراره يضمن استمرار الإمكان الحضاري للأمة، ويبقي على مقومات النهوض، وأن هذه الأمة مهما أصابها من العلل في التدين تبقى -بهذا النص- قدرتُها على النهوض والتجاوز متوفرة في كل حين.. كما ان هذا النص يشكل من بعض الوجوه الحصن الثقافي، والترسانة الفكرية المانعة التي تحول دون ذوبان الأمة في حالات الضعف والهزيمة، ويشكل القوة الدافعة وأدوات المجاهدة في فترات النهوض والإنجاز والتألق الحضاري.

وتبقى الإشكالية الأساس أن وجود الإمكان الحضاري ومحاولات الاحتفاظ به لا يعني وجود حضارة، بل لابد أن يتجلى هذا الإمكان في إنتاج متعدد المناحي والجوانب، بحيث تنتهي حالة التخاذل والعجز عن التعامل مع هذا الإمكان.

ولعل هذه الحقيقة -حماية النص وضمان صحته واستمرارها-

لم تغب منذ الخطوات الأولى للنبوة عن ذهن رسولها الخاتم ﷺ، حيث اتخذ من اليوم الأول كُتَّابًا للوحي، وحُفاظًا له، ونهى عن كتابة أي شيء غير القرآن، وقال: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه**» (أخرجه مسلم)، حتى لا يختلط النص القرآني بكلام البشر.. وحتى كلام الرسول ﷺ الذي نيط به البيان، ناله النهي النبوي رغم ما اختص به من العصمة، وبذلك نُقِلَ القرآن كتابة ومشافهة، وكانت الصلوات والمحاريب مجالات لتلاوته وحفظه وتصويب أدائه، وكان التنزيل على الواقع وتجسده في حياة الناس مجالاً آخر لحفظه من خلال حركة المجتمع، وكان الوحي يعيد المراجعة والمدارسة لما نزل سنويًا في شهر رمضان.

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن الجهود التي بذلها الصحابة رضوان الله عليهم في كتابة الوحي وحفظه وجمعه في عهد سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، عندما استحر القتل بقراء القرآن في موقعة اليمامة، وفزع سيدنا عمر رضي الله عنه أن يضيع القرآن وتنتقص آياته، وما كان من اعتماد المصحف الإمام، مصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه، ونسخه إلى الأمصار، والجهود الشفوية والتدوينية التي بذلت في الجمع والنسخ، ومن ثم كيف استمر النص القرآني محوراً لكل الدراسات اللغوية، والشرعية، والإنسانية،

والمعرفيـة، واللسانيـة الصـوتيـة، وحتى الإبداعات الفنيـة، حيث كـان النص القـرآني ملهم الفنانين والخطاطين لأنواع من الخطوط والنمـاذج، واستخراج واستيفاء جميع الطاقات الغنية بمرونتها وخفتها وتوازنها وجماليتها ورحابتها، فكان النص القرآني محل انطلاقة فنية يغترف منها الفنان المسلم ومايزال.

والحقيقة التي لامجال لإنكارها او التنكر لها، أن النص القرآني استمر وامتد باعلى واوثق مناهج النقل وهو منهج التواتر الذي يفيد علم اليقين.. امتد واستمر رسمًا وصوتًا وشكلاً ومضمونًا، حيث لا يزال الرسم العثماني هو المعتمد، على الرغم من الكثير من المحاولات لإخضاع النص القرآني لقواعد الطباعة والإملاء الحديث.

كما أن الصوت القرآني أو طريقة التلاوة والأداء، مايزال هو هو كما أُنزل، محروسًا ومنقولاً من جيل إلى جيل، ومتوارثًا اجتماعيًا، في الأسرة والمسجد والمدرسة والإذاعة والتلفزة ومراكز تحفيظ القرآن والزوايا والتكايا والكتاتيب.. ومايزال علم التلاوة والتجويد يهتم بمخارج الحروف، ويعدلها ويصوب النطق، حماية للصوت القرآني واستمرارًا له، إضافة إلى علم القراءات الذي يبحث في كل الاحتمالات الصوتية ويبين الشاذ من المعتمد منها، والمتواتر من غيره.

يضاف إلى ذلك ما نشأ حول النص القرآني من دراسات في

الإعجاز والبلاغة والحقيقة والمجاز، وعلم النحو والصرف والمعاجم التي تبين دلالات الألفاظ في معهود العرب من الخطاب، إلى درجة يمكن أن نؤكد القول فيها: بأن النص القرآني (الديني) امتد واستمر بمناهج نقل علمية شكلاً ومضمونًا، ومايزال، وكان ذلك تحقيقًا عملياً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر:٩)..

ولا غرو في ذلك، فمن الناحية العقلية والشرعية تعتبر سلامة النص وسلامة أداة توصيله وفهمه من لوازم الخاتمية، حيث لا يتصور عقلاً ولا شرعًا أن يُخاطب الناس ويُكلفوا بنصوص منحولة وغير سليمة وغير مبينة، ومن ثم يحاسبون على مدى استجابتهم لها!

ولعلنا نقول: إن مشكلة النص الديني تاريخيًا، كانت في العدوان عليه، ومحاولة تحريفه وتأويله وانتحاله، الأمر الذي انتهى إلى خيانة المواثيق والعهود، والتحلل من الالتزامات، والتفلت من الواجبات، وتحويل النص، ليلحق بالإنسان ويسير وراءه، بحيث تصبح مهمته تبرير السلوك، بدل أن يكون النص هاديًا ورائدًا في المقدمة، موضحًا معالم الطريق، ومقومًا لسلوك الإنسان.

ومن هنا ندرك بعض أبعاد قول الرسول ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به**»، ذلك أن الإشكالية اليوم، في

المحاولات المستمرة لأن يكون ما جاء به الرسول ﷺ -أو النص الديني- تبعًا لأهواء الناس.

والآيات القرآنية، التي تحذر من مثل هذه العلل، التي وقع فيها أصحاب الأديان السابقة كثيرة.. والشواهد والأمثلة على العبث بالنص الديني، وإقامة الكهانات الدينية، والتباس النصوص الدينية بأقوال الناس كثيرة جداً أيضًا، لدرجة أصبح معها من الصعوبة بمكان تمييز النص الديني من كلام الناس، أو بتعبير آخر التمييز بين نص الشارع وقول الشارح.

وإضافة إلى هذا التحذير مما وقعت به الأمم السابقة من علل التدين والعبث بنصوص الدين، واحتمال وقوع ذلك كحالة بشرية ممكنة عند هبوط أقدار التدين وغلبة الهوى والضعف البشري، استنفر نبي الرسالة الخاتمة العلماء العدول في كل جيل لحماية مدلولات النص القرآني من العبث، فقال ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**» (أخرجه البيهقي وصححه الإمام أحمد والعلائي).

كما دعا إلى التجديد وإعادة التقويم والمعايرة، واعتبر ذلك تكليفًا ممتدًا بالأمة فقال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل**

مائة سنة من يجدد لها دينها » (أخرجه أبو داود في الملاحم).

فالتجديد هو في أبسط مدلولاته عودة إلى الينابيع الأولى في الكتاب والسنة، وإزالة ما علق بها من نوابت السوء، بسبب الهوى والضعف البشري والفهوم المعوجة والتدين المغشوش، وعودة إلى مدلولات هذه النصوص من خلال فهم خير القرون المشهود لها من الوحي نفسه.

ولئن قلنا: بأن محاولات التحريف بالتلاعب بالألفاظ، زيادة ونقصانًا، قد ولى زمانها، لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها، فإن التحريف عن طريق التأويل، وهو الخروج بالمعنى عما وضع له اللفظ لتطويع النص لرغبات وأهواء الإنسان، حالة مستمرة ودائمة وملازمة لحالات البشر. لذلك كانت الحراسة المطلوبة للنص شكلاً ومعنىً، وكان لابد من مرجعية لغوية، تُعايَر بها المعاني، وتُشكِّل أدوات توصيل لها.

فقضية اللغة ودلالاتها، والعبث بأدوات التوصيل، تعتبر من أخطر الأشياء التي تهدد دلالات النص الديني.

وبالإمكان القول: بأنه عند العجز عن العبث المباشر بالنص الديني، وتحقيق الإصابة له، لما يمكن أن يحيط بذلك من الاستفزاز

والتحدي والمواجهة، يكون التحول من العبث بالنص إلى العبث بأداة توصيله.. ومن هنا توجهت كل السهام إلى وسيلة الاتصال والمواصلة، اللغة العربية ومعهود العرب في الخطاب، بمختلف الأسلحة المسمومة، واخذت عملية الإلحاد بآيات الله صوراً متعددة ومستمرة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ... ﴾ (فصلت: ٤٠)، ولعل من اخطرها الدعوة إلى العامية، بكل لهجاتها وغرائبها بشكل عام، وعلى مستوى البلد الواحد، بادعاء أنها لغة محكية ومستخدمة، ولغة تعبير، وقبل ذلك كله لغة تفكير، بينما الفصحى لاتخرج عن كونها لغة كتابة، ولا يمكن أن يستمر هذا الازدواج اللغوي!

وجرت محاولات عديدة لوضع العامية موضع التطبيق في إشاعة الاستعمال والتأليف من مثل كتاب: «قواعد اللهجة اللبنانية السورية» لرفائيل نخلة، وهو كتاب موضوع بالفرنسية، والنصوص العربية منسوخة بالحرف اللاتيني.. وكتاب: «التحفة العامية في قصة فينانوس» لشكري الخوري، بلغة لبنانية عامية.. وكتاب: «معجم الألفاظ العامية» لأنيس فريحة.. وكتاب سعيد عقل (يارة)، الذي طبع بأحرف الأبجدية اللاتينية، مضافًا إليها رموز وإشارات جديدة، حتى تؤدي أصواتًا ليست في اللغة اللاتينية، وكُتب على غلافه: «أول

كتاب لبناني بالحرف اللاتيني »، وانتقص فيه من قواعد النحو والصرف، التي تحمي النص ودلالات الألفاظ بقوله، في مجلة الأبحاث، تحت عنوان: « هذا الصرف وهذا النحو »: « أما لهذا الليل من آخر »، ووصل به الأمر إلى تمني أن يرى عاملاً عسكريًا سياسيًا يفرض اللغة العامية على العرب!

ولقد تضاءل وانحسر أمر سعيد عقل، الذي دعا في كتاباته الأخيرة إلى الاعتماد على لغة بعض الأرياف اللبنانية « في بلدته زحلة، التي حاول اعتماد لهجتها في الكتابة »، حيث نجد فيها لهجات عدة وليس لهجة واحدة، وأصدر مجموعته الشعرية بمقدمة مهد لها في جريدته (لبنان)، التي كانت تصدر كل أربعاء، وقال: إن العربية بالنسبة للبنان لغة غريبة، لأنها قادمة إليه من الخارج، وأنها لم تعد محكية، وتضر بالعقل.

ولم تقتصر عملية الالتفاف على النص القرآني، وإقامة الحواجز بين أجيال الأمة وكل الإنتاج الفكري والعلمي الذي كان محوره النص القرآني، بالدعوة إلى تسييد العامية كلغة محكية، والبدء بكتابتها وإصدار الكتب والصحف بها، وإقامة الحواجز بينها وبين اللغة العربية كلغة مكتوبة، لغة القرآن والتراث، بل التجاوز أيضًا إلى تسييد اللهجات ضمن العامية الواحدة، والعاميات ضمن الأمة الواحدة،

لبعثرة المجتمع، وتقطيع أوصال الأمة الواحدة، كنوع من صور الإلحاد بالنص القرآني ومنتجاته.

لقد تجاوز الأمر العدوان على الفصحى والإلحاد بها، علماً وأدباً وثقافة وفناً، إلى العدوان على الحرف العربي، والكلام عن صعوبته وعقمه وعجزه، بل لقد ذهب بعضهم إلى اعتباره سبب تخلف الأمة، بمعنى أنه خلع عليه تخلفه وعجزه، خاصة وأن التقنيات الحديثة جميعها ارتكزت على الحرف اللاتيني، وأن هذا الحرف أصبح حرف العلم المتطور، وأن سبيل العلم ومراجعة منتجاته هو الحرف اللاتيني، وبذلك قامت محاولات ولاتزال لاستبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي في معظم مناطق الشعوب الإسلامية، من تركيا إلى جنوب شرق آسيا، إلى آسيا الوسطى، إلى القارة الهندية.

وبذلك استطاعت المحاولات إلى حد بعيد قطع الأجيال الجديدة عن تاريخها السياسي وتراثها الثقافي وعطائها العلمي وثرواتها التشريعية، وأقامت الحواجز بينها وبين النص القرآني ومنتجاته العلمية والفكرية.. ولولا بعض الحصون الفكرية والثقافية، بعد حفظ الله سبحانه وتعالى، التي احتضنت النص القرآني من مثل المراكز والمعاهد والمساجد والمدارس الأهلية والخاصة، لأصبح أثراً بعد عين.

وهكذا استمرت المحاولات المتنوعة لقطع طرق المواصلات بين

الأمة وعقلها وذاكرتها وعقيدتها، وإحداث فراغ لاستدعاء (الآخر) والاستلحاق به.. فالقضية لم تقتصر على الإلحاد بالنص الديني وآيات الله، وإنما امتد الإلحاد كذلك إلى التراث العلمي والثقافي والحضاري لهذه الأمة، الذي أُنتج بفعل وفاعلية النص الديني.

وبالإمكان القول هنا: إن هذه المحاولات، وهذه الإصابات، إنما حققت بعض أهدافها بسببٍ ذاتي، وهو العجز والتخلف والتخاذل الذي لحق بالأمة المسلمة، والاكتفاء بالاشتغال بعلوم اللغة والكلام على عبقريتها عن تطوير آلية تعلمها وتسهيل توصيلها، والإفادة من التقنيات الحديثة لتوصيلها إلى الأجيال، وتعليمها لغير الناطقين بها، أو على الأقل الاحتفاظ بها بشكل مكين عند الناطقين بها، ذلك أن محاولات استبدال الحرف اللاتيني بالعربي، وإشاعة اللهجات المحكية، ومحاولات إحياء موات اللغات الإقليمية المنقرضة، قد حققت بعض النجاح الموقوت، إلا أنها في نهاية المطاف شكلت محاولات مستفزة ومتحدية ومكشوفة الأهداف، ساهمت -عن غير قصد منها- في تنبيه بعض الغافلين، ولم تبق لها إلا القيمة التاريخية، إن صح أن لها قيمة تاريخية.

ولعل الوعي المتزايد في الإقبال على القرآن -حفظًا وتلاوة- ومائدته الفكرية والثقافية، يتسع يوميًا بشكل أفقي وعامودي وعلى

مستوى كل الأعمار.. ومن البصائر التي اصبحت واضحة، هذا الجيل من الشباب وما يرفده ويردفه من جيل الأطفال، المقبل على القرآن.. ومن البشائر المطمئنة ايضًا حصول القناعة الكاملة ان الفصحى هي سبيل وحدة الأمة وبناء شعورها وثقافتها، وان اللهجات العامية واللغات المحلية واللغة المحكية سبيل إلى تمزيق أوصالها وبعثرة رقعة تفكيرها.. واللافت حقًا ان العامية تنحسر يوميًا بأقدار متفاوتة بانحسار الأمية في العالم العربي والإسلامي، حتى أصبحت العامية ترادف الأمية، وتحمل الكثير من مركب النقص والإحساس بالعجز لصاحبها. ولا غرو في ذلك، فالله سبحانه وتعالى الذي تعهد بحفظ القرآن، لا شك أن من ثمرات ذلك حفظ البيان، وأن لغة النص الخالد ووضوح مدلولاتها لابد ان تكون خالدة.

ولا يقل عن ذلك خطورة -وميادين المعركة متعددة، وإن كانت الإصابة هذه المرة الأخطر لأنها ذاتية داخلية- بروز اتجاه في الغرب وأمريكا من ابناء العرب والمسلمين، الذين ولدوا هناك، يحاولون طرح بعض القضايا التي لا اعتقد أنهم قادرون على الإحاطة بها او بعلمها في هذه المرحلة من حياتهم، وهي الادعاء بانه لا علاقة بين التعبير وبين التفكير، أو بين التعبير وبناء أنماط التفكير، ذلك أن المهم في نظرهم ان يكون التفكير إسلاميًا، وليكن التعبير كيفما كان، وبأية لغة كانت!!

لذلك فكثير منهم يكتفون من العربية بحفظ بعض الآيات والسور الصغيرة، لتلاوتها في الصلاة خروجًا من عهدة التكليف، اما باقي حياتهم وانشطتها فلسانها غير العربية.. ويحصلون على بعض المعاني والفهوم الإسلامية من الترجمات، وهذا إن صح في البدايات لا يصح في النهايات، علمًا بأنه من دراساتهم هناك انه لا يمكن فهم النص بشكل صحيح وسليم إلا بلغته الأصلية.. فكيف إذا كان النص دينيًا؟

فعلاقة اللغة، بمدلولاتها ومصطلحاتها، بالسلوك، ومدى تاثيرها في الاستجابة والحركة، وعلاقة اللغة والتعبير بالتفكير وصياغة انماطه، حيث إن التفكير إنما يكون بأدواته من اللغة، وعلاقة اللغة بالثقافة والتشكيل الثقافي والتواصل وعدم القطيعة، وعلاقة اللفظ بالمعنى، أمور اصبحت من المسلمات.. وهذا لا يعني بحال من الأحوال الانغلاق والانطواء، وإنما يعني إغناء التبادل المعرفي.. اما مصادرة اللغة وهي الوطن الحقيقي للإنسان، فهي هجرة واغتراب واستلحاق (بالآخر) وفقدان (للذات)، ذلك أن التعبير بلسان (الآخر) هو تفكير بعقل (الآخر)، مهما ادعي غير ذلك، والشواهد والاجتهادات الشرعية أكثر من ان تحصى.

ولا شك عندنا ان محاولات إقصاء النص القرآني ومحاصرته، والالتفاف عليه، وإحداث القطيعة معه، وممارسة التحريف له، سوف

تستمر، لأنها من سنن المدافعة والقدر الإلهي، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ﴾ (الفرقان: ٣١)، وقال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ﴾ (الرعد: ١٧).. فهذا الضرب مستمر، وميادينه متعددة، ومعاركه متنوعة.

ولعل المعركة الأخطر اليوم التي قد يصعب تجنيد الأمة بجميع شرائحها لمواجهتها هي معركة المصطلحات، التي تشكل أدق مواقع الغزو الثقافي، ولا يمكن أن ينهض بها إلا العلماء العدول.

فقضية المصطلح تكاد تكون من أدق القضايا في عصرنا.. فالمصطلح، كما هو معروف، هو مفتاح العلم والثقافة.. وبدون القدرة على استيعاب المصطلحات وتوليدها وفهمها لا يمكن استقرار علم ولا فهم.. والحاجة ماسة اليوم لأن يساير إبداع المصطلح عملية النمو والازدهار لكل الأمة، وإلا كان الاستدعاء لمصطلحات (الآخر)، والاستلحاق به، وغياب الخصوصية اللغوية والثقافية.. وهنا تبدأ المخاطر التي لا يعلمها إلا الله.. وقد تكون الإصابات البالغة في الجسم والعقل المسلم، لأن المسلمين فقط هم الذين أورثوا الكتاب الخاتم والنص الخاتم الخالد دون سائر الأمم.. لذلك نقول: لئن كانت إصابات الأمم من الغزو المصطلحي خطيرة على خصوصيتها وعقلها وثقافتها، فإنها مهما بلغت فسوف لا تقارن بما يمكن أن يلحق الأمة المسلمة

ومحاولة تحريف كتابها وكلامها عن مواضعه.

وقد لا تكون الإشكالية الكبيرة اليوم في المصطلحات العلمية التي تشيع وتحاول أن تكتسب صفة العالمية، على الرغم من أنها مصطلحات مشبعة بثقافة مبدعيها ومفهوماتهم، وإنما الإشكالية الحقيقية في المصطلحات الفكرية والثقافية أو المفهوماتية بشكل عام، لأن المصطلحات الفكرية، تعبر عن قسمات وسمات وملامح شخصية الأمة وميراثها الثقافي وركائزها الثقافية، وهي وليدة (الذات) وخصيصة اللغة.. لذلك فإن محاولة الدخول من خلال المصطلح تتجلى خطورتها في ما يمكن ان تحدث من بلبلة فكرية، وخلط في المفاهيم، واهتزاز في الشخصية، واضطراب في الثقافة، وتبديل في مفاهيم القيم الضابطة لمسيرة الأمة.

ومن الأمور اللافتة اليوم أن أدوات هذه المعارك الجديدة تتمثل في استخدام مصطلحات الأمة نفسها، والتسلل والعبور من خلالها، ومحاولة إعطائها مدلولات جديدة، وتفريغها من مضمونها وتاريخها الثقافي ورصيدها في شعور الناس، وربطها بحوادث وأحداث جديدة، على طريقة المنعكس الشرطي، لتحويلها إلى مدلولات جديدة منفرة، تعدو على المدى البعيد على قيمها الدينية والثقافية، وتحاصرها بضروب من الكراهية، وبذلك تخرج الأمة من ذاتها.

وعـولمة المصطلحـات اليـوم، والضخ الإعـلامي المسـتـمـر من (الأقوى) حـول تشكيلها وتحديد مدلولاتها وطرق استخدامها، تعتبر محـاولة لجعل الأمم جـمـيـعًا مـحل رجع الصدى ونسـخة مكررة ممثلة لإرادة (الأقوى)، مشكلة بمفهومه للكون والإنسان والحياة، ومتقمصة فلسفته ورؤيته واسلوب حياته ومناهج فهمه.

لذلك نقول: بأن محاولات الإلحاد بآيات الله مستمرة، وسوف تستمر، وأن رموز الإلحاد بالقرآن الكريم اليوم إنما ينطلقون من مواقع غير عربية وغير إسلامية، أو- إن صح القول- من مواقع تغلب عليها عجمة العقل والقلب، يقول الله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ...﴾ (النحل:١٠٣).. فإلحادهم جاء من موقع لسان اعجمي.. فمن الحديث عن انتحال الشعر الجاهلي، الذي يمثل شواهد وأدلة مفهوم العرب بالخطاب، ويساعد على بيان مفهوم الألفاظ ودلالاتها، إلى إحياء اللغات الإقليمية، إلى تشعب اللهجات المحلية، إلى التفريق بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة، إلى تسييد اللغة العامية، إلى اعتبار ألفاظ القرآن نصًا تعبيريًا لغويًا بشريًا، بعيدة عن أية قدسية، خاضعة للنقد والدراسة، إلى العبث بالمصطلحات الفكرية، وغير ذلك مما كان وسيكون من المعارك والمحاولات التي تجهد لإخراج الأمة من دينها.

لذلك كان الجهاد بالقرآن وسيبقى من أعلى أنواع الجهاد وأدقها واخطرها، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ﴿٥١﴾ فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥١-٥٢)

وبعد، فالكتاب الذي نقدمه يمكن أن يمثل بعض الإشارات الضوئية، وينبه إلى بعض المخاطر في معركة المصطلحات، وما يمكن أن يلحق بالأمة من إصابات ثقافية وفكرية وعقيدية، تمزق رقعة تفكيرها، وتعبث بمدلولات النص القرآني، تحريفًا وانتحالاً، إضافة إلى ما يمكن أن ينتج عن معركة المصطلح من التسلط المعرفي الذي تمارسه ثقافة (الآخر)، من استبدادٍ وهيمنةٍ ونقل خصائص حضارته وأنماط تفكيره وطراز حياته.

وفي تقديرنا، أنه لابد أن نوفر لكل معركة أسلحتها النوعية، ولكل بحث أدواته، ولكل معرفة تخصصها، حيث لم تعد عمليات الرفض والإدانة والاتهام مقنعة لأحد.. فلابد من التزود بزاد المعركة قبل خوضها، فكثيراً ما ندخل بعض المعارك عزلاً من الأسلحة الملائمة، فتكون النتيجة لصالح الخصم، ويقتصر دورنا في التوقيع على هزيمتنا!

والله المستعان من قبل ومن بعد.

مقدمة

ليس الغرض من هذا البحث إثبات شرف اللغة العربية، ولا الدفاع عنها أمام خصومها، فاللغة العربية قد شرفت بإنزال آخر الأديان، وإرسال آخر الرسل باللسان العربي، وإنما ينال الشرف من ينتسب إليها وإلى الدين الذي نزل بها، كما أنه لن يفت في عضدها رمي من هذا الجانب أو طعن من ذاك، فإن القرآن العربي خالد بمختلف وجوه إعجازه، محفوظ مصان، وخلودها من خلوده.

ويكفي في التدليل التاريخي على ذلك، أن القرآن الكريم، الكتاب السماوي الوحيد الذي بقي محافظًا على لغته الأصل التي نزل بها.. بها يتلى الآن كما تلي مذ نزل، وبها يتعبد الناس ربهم كما تعبده الصدر الأول، على خلاف الكتب السماوية الأخرى التي لم تستمر إلا ترجماتها العديدة على اختلافٍ في اللفظ والمعنى، فضلاً عما أصابها من تحريف وتبديل..

بل إنه قد ذهب طائفة من أهل اللغة في التنقيب عن أصلها إلى أنها وحي وتوقيف من الله تعالى، يقول أبو الفتح عثمان ابن جني: «إنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا

الموضع (أصل اللغة) فأجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول في فكري. وذلك أني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة مايملك علي جانب الفكر حتى يكاد يطمح بي أمام غلوة السحر، فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله، ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه، ولطف ما أسعدوا به وفُرق لهم عنه، وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله عز وجل، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفًا من الله سبحانه وأنها وحي»(١)

(١) عثمان أبو الفتح ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج١/ص٤٧. وانظر أيضًا: علي أبو محمد أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام. حيث ذهب إلى تاييد كون «أصل الكلام توقيف من الله عز وجل» بالحجج السمعية والبرهانية الضرورية. منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١/ ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ج١/ص٢٩-٥٣. وذهب إمام الحرمين الجويني إلى التوفيق بين كونها «توقيفًا» وبين كونها «اصطلاحًا» وجواز الوجهين معًا، وذكر عن أبي إسحق الإسفراييني «أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف». انظر: عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، ط٣/ ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج١/ص١٣٠ وما بعدها (القول في اللغات ومأخذها).

الغرض من هذا البحث إذن هو محاولة في الفهم والنظر الذي يبذله الإنسان بإزاء هذ اللغة، والوعي بمقتضياتها المنهجية والمرجعية، ذلك أنه لما كانت هذه اللغة الفاظًا ومصطلحات تتركب لتدل على مفاهيم، وتحيل على مضامين، إذ «الألفاظ للمعاني أزمة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة»[1]، كانت المصطلحات والمفاهيم في سياق الفهم والنظر الذي يبذله الإنسان، وفي سياق الصيرورة التاريخية لهذا الكائن، عرضة لتغيرات وتقلبات عديدة تمليها ظروف وخصوصيات المرحلة التاريخية، مما يجعلها تنأى كثيرًا أو قليلاً عما أنزلت أو وضعت له أصلاً، فيكون ذلك منشأ للخلاف والنزاع والفرقة والتعدد.. كما تدل على ذلك التجربة التاريخية للأمة في فرقها الكلامية ومذاهبها الفقهية. وكما يدل على ذلك واقع اللغة المعاصرة، استعمالاً لمصطلحاتها وتداولاً لمفاهيمها في العلوم الإسلامية كما في العلوم الإنسانية.. هذا بعد أن كانت وحدة اللغة من وحدة الدين، وقوتها من قوته.. هي تعبير دقيق عنه،

(١) ابن جني، الخصائص، ج١/ص٣١٢.

وهو مضمون حي لها.

ولما كانت هذه الأمور من أهم عوامل صحة الأمة وعافيتها، أو مرضها وسقمها، أو قل هي بمثابة الشريان والنسغ الذي يدفع الدم الزكي الطيب للجسم فيكون غذاء ينتفع به، أو يدفع الدم الخبيث العفن فيكون داء يتضرر منه.. كما دلت على ذلك أطوار نمو الأمة وازدهارها، أو ضعفها وانهيارها بسبب نظام فكرها وثقافتها السائد، أو نظام معرفتها العامة، كانت العناية بالمصطلح وبمفهومه أمراً بالغ الخطورة والأهمية، خاصة إذا أضفنا إلى ذلك العامل الخارجي المتمثل في «التسلط المعرفي» الذي تمارسه ثقافة (الآخر) من استبداد وهيمنة، وتوسيع نفوذ مجال لغته المعبرة عن خصائص حضارته وأنماط عيشه وحياته واختياراته.

الفصل الأول

في ضرورة العناية بالمصطلح الحامل للمضمون .. تجربة الأمة التاريخية

المبحث الأول: في المصادر الشرعية

إن القرآن الكريم وهو يتنزل، كان يعطي ألفاظه التي هي عماد الدين معاني محكمة، في العقيدة أو الشريعة، إجمالاً أو تفصيلاً. ولو تتبع الباحث بالاستقراء الكامل مواطن ورود اللفظ الواحد لأمكنه الوقوف على معاني اللفظ الجمة وعلى حقيقته والمراد منه في هذا الموطن أو ذاك.. سواء اتحدت المعاني أو اختلفت، ولكان ذلك خير معين لفهم المراد من كلام الله تعالى في كتابه. ولم يقف القرآن عند حد ضبط ألفاظه ومصطلحاته ودلالاتها، قطعية وظنية[1]، بل تعدى ذلك إلى تقويم اللسان في النطق والكلام، بانتقاء أحسن الألفاظ وأبلغها في أداء المعنى، فأمر

(١) أما القطعية فمعناها واضح، وأما الظنية فمنضبطة برجوعها إلى القطعي أو بما تحتمله من معان تندرج في كليات الدين ومقاصده العامة.

الا نجادل أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، وأعطى نماذج تطبيقية لذلك، نقرأ منها قوله تعالى آمراً نبيه الكريم:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ
إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ
لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ
فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا
وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى
النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾

(آل عمران: ٦٣-٦٨)، حيث اشتملت الآيات على تصحيح مجموعة من المفاهيم دلت عليها مصطلحات مثل: العبادة، الشرك، العلم، الولاء، الاتباع.. في سياق حجاجي إقناعي غير جارح، يقوم على منهجية برهانية عقلية وتاريخية.

يمنع القرآن الكريم أيضاً من استعمال ألفاظ معينة،

ويستبدل غيرها بها، كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾(البقرة: ١٠٤). فـ «النهي عن أن يقول المسلمون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لابد أن يكون لسبب، وقد ذكروا في سبب نزولها (الآية)، أن المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبي ﷺ الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني في إلقائه حتى يفهموه ويعوه، فكانوا يقولون راعنا يا رسول الله، أي لا تتحرج منا وارفق، وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبي ﷺ في خلواتهم سرًا وكان لهم كلمة بالعبرانية تشبه كلمة راعنا بالعربية، ومعناها في العبرانية سب، وقيل معناها، لا سمعت دعاء. فقال بعضهم لبعض: كنا نسب محمداً سرًا فأعلنوا به الآن. أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة.. فكانوا يقولون هذه الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب، فكشفهم الله وأبطل عملهم بنهي المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهي المنافقون عنها، ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم»[١].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ج١/ص٦٥٠.

يميز القرآن الكريم بين لفظ وآخر، أو بين مرتبة وأخرى، كما في تصحيحه لقول الأعراب: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤). قيل إنها «نزلت في أعراب بني أسد، الذين قالوا آمنا أول ما دخلوا الإسلام، ومنوا على رسول الله ﷺ، قالوا: يا رسول الله! أسلمنا، وقاتلتك العرب ولم نقاتلك.. فأراد الله أن يعلمهم حقيقة ما هو قائم في نفوسهم وهم يقولون هذا القول، وأنهم دخلوا الإسلام استسلامًا ولم تصل قلوبهم بعد إلى مرتبة الإيمان (...)، فالإيمان تصديق القلب بالله وبرسوله، التصديق الذي لا يرد عليه شك ولا ارتياب، التصديق المطمئن الثابت المتيقن (...) الذي ينبثق منه الجهاد بالمال والنفس في سبيل الله»[1]. «هم قالوا آمنا حين كانوا في شك لم يتمكن الإيمان منهم، فأنبأهم الله بما في قلوبهم، وأعلمهم أن الإيمان هو التصديق بالقلب لا مجرد اللسان لقصد أن يخلصوا إيمانهم ويتمكنوا منه، كما بينه عقب هذه الآية بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، ط٧ / ١٣٩١هـ-١٩٧١م. ج٧ / ص٥٣٨-٥٣٩. وانظر أيضًا: إسماعيل أبو الفداء، ابن كثير القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج٤ / ص٢١٩-٢٢٠.

﴿وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ (الحجرات: ١٥)، والاستدراك بحرف لكن [في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ﴾] لرفع ما يتوهم من قوله: ﴿لَّمْ تُؤْمِنُواْ﴾ أنهم جاءوا مضمرين الغدر بالنبي ﷺ، وإنما قال: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ تعليمًا لهم بالفرق بين الإيمان والإسلام، فإن الإسلام مقره اللسان والأعمال البدنية (...)، وأنه لا يعتد بالإسلام إلا إذا قارنه الإيمان، فلا يغني أحدهما بدون الآخر.. فالإيمان بدون إسلام عناد، والإسلام بدون إيمان نفاق، ويجمعهما طاعة الله ورسوله ﷺ »[1].

ويؤيد هذا عمومًا حديث جبريل في الصحيحين في « كتاب الإيمان » عن الإسلام والإيمان والإحسان.

والحديث النبوي الشريف لم يخرج عن منهجية القرآن في ضبط معاني ومفاهيم المصطلحات، أو إعطائها مضامين ودلالات جديدة، أو الترغيب والندب إلى استعمال بعضها وكراهة استعمال بعضها الآخر.. بل إننا نجد ذلك في السنة أكثر بما هي

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٦/ص٢٦٤.

تفصيل وبيان لكتاب الله. وقد ذكروا من فصاحة رسول الله ﷺ «انه تكلم بالفاظ اقتضبها لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في متقدم كلامها، كقوله: **مات حتف أنفه، وحمي الوطيس، ولا يلدغ المؤمن من جحر مرتين**.. في الفاظ عديدة تجري مجرى الأمثال، وقد يدخل في هذا إحداث الأسماء الشرعية»[1].

وتطالعنا كتب الحديث النبوي الشريف بأبواب وأحاديث فيها دعوة من الرسول ﷺ للتسمي باسماء وعدم التسمي باسماء أخرى، فـ «عن أبي وهب الجشمي، وكانت له صحبة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن، وأصدقهما حارث وهمام، وأقبحهما حرب ومرة**»[2]، «وعن أسامة بن أخْدَري أن رجلاً يقال له اصرم، كان في النفر الذي أتوا رسول الله ﷺ، فقال

(١) عبد الرحمن جلال الدين بن ابي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وانواعها، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك، محمد ابو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، ج١/ص٢٠٩.

(٢) أحمد بن محمد بن إبراهيم ابو سليمان الخطابي، معالم السنن (شرح سنن ابي داود)، تخريج وترقيم عبد السلام الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط١/١٤١١هـ-١٩٩١م، كتاب الادب، باب تغيير الاسماء، ج٤/ص١١٧.

رسول الله ﷺ : **ما اسمك؟** قال أنا أصرم، قال: **بل أنت زرعة**»، قال الخطابي: «إنما غير اسم الأصرم لما فيه معنى الصرم وهو القطيعة». قال أبو داود: «وغير النبي ﷺ اسم العاص وعزيز وعتلة وشيطان والحكم وغراب وحباب وشهاب... وأرضًا تسمى عَفِرة فسماها خضرة». «وغير اسم عاصية وقال أنت جميلة»[1].
وتذكر كتب السيرة، أنه أثناء حفر الخندق في غزوة الأحزاب، كان الرسول ﷺ يعمل في الخندق مع المسلمين، وهم يرفعون أصواتهم بالرجز أثناء العمل، فيشاركهم الترجيع، وكان هناك من المسلمين اسمه «جُعَيْل» فكره الرسول الله ﷺ اسمه وسماه عَمْرا، فراح العاملون في الخندق يغنون جماعة بهذا الرجز:

سماه من بعد جعيل عمرا ... وكان للبائس يومًا ظهرًا[2]

ونظير هذا كثير في كتب الحديث والسيرة وتراجم الصحابة.. ويدل على أن اختيار وانتقاء الألفاظ الحسنة، هو شرط ومدخل مهم للدلالة على المعاني والمقاصد الحسنة. وأكبر من ذلك

(١) نفس المصدر، ج٤ /ص١١٧-١١٨-١١٩.

(٢) عبد الملك أبو محمد، ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، تراث الإسلام، مج٢، ج٣-٤ /ص٢١٨.

ما حدده الرسول ﷺ من معاني الألفاظ ومصطلحات تدخل في منهج الدعوة والتربية الأخلاقية والإيمانية والاجتماعية..

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال -سائلاً من معه من الصحابة-: «**أتدرون من المفلس؟** قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: **إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيُعْطَى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناتُه قَبْل أن يُقْضَى ما عليه أُخِذَ من خطاياهم فطُرِحَت عليه، ثم طُرِحَ في النار**»[1].

فالإفلاس كمصطلح متداول في الأموال والمتاع، يكون متى خسر الإنسان أو ضاع في ذلك. وإعطاؤه مفهومًا آخر غير مفهومه المادي، مفهومًا معنويًا، أخلاقيًا وتربويًا، يدل -وإن كان المراد منه

---

(١) انظره في: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم - بشرح النووي - كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم. وفي: محمد بن عبد الله، أبو بكر ابن العربي المعافري: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، دار الفكر، أبواب صفة القيامة، ج٩ / ص٢٥٤. واللفظ الوارد في الحديث للترمذي.

تقريب المعنى للفهم عن طريق التشبيه والتمثيل بما هو معروف ومتداول- على إمكانية استثمار المصطلح في الاتجاه الإيجابي وخلق نوع من التوازن بين دلالته الحسية والمعنوية.

وفي نفس المعنى، عن أبي هريرة أيضًا أنه ﷺ قال: «**ليس الشديد بالصُّرَعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**»[1]. قال الحافظ بن حجر معلقًا: «والصرعة (بضم الصاد وفتح الراء) الذي يصرع الناس كثيراً بقوته، والهاء للمبالغة في الصفة. والصُّرْعة (بسكون الراء) بالعكس هو من يصرعه غيره كثيراً». وذكر رواية عن الإمام أحمد أنه ﷺ قال: «**الصُّرَعة كل الصُّرَعة** - كررها ثلاثًا- **الذي يغضب فيشتد غضبه ويحمر وجهه فيصرع غضبه**»[2].

وعن شداد بن أوس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال معرفًا «الكَيِّس» و«العاجز»: «**الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله**»[3]. وعن

---

(١) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، البخاري، الجامع الصحيح -مع فتح الباري- دار الفكر، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله تعالى، ج١٠/ص٥١٨-٥١٩.

(٢) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الفكر، ج١٠/ص٥١٩.

(٣) محمد بن عيسى بن سورة السلمي، أبو عيسى الترمذي، الجامع الصحيح -مع عارضة الأحوذي- مصدر سابق، أبواب صفة القيامة، ج٩/ص٢٨٢.

ابن مسعود رضي الله عنه أنه ﷺ قال -معرفًا الكبر-: «**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر**، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنًا. **قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس**»[1]. وفي رواية الإمام أحمد: «فقال رجل يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلاً، ورأسي دهينًا، وشراك نعلي جديداً (...)، أفمن الكبر ذاك يا رسول الله؟ قال: **لا، ذاك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق وازدرى الناس**»[2].

وعن ابن مسعود رضي الله عنه، انه ﷺ قال -معرفًا الحياء: «**استحيوا من الله حق الحياء**، قال، قلنا: يا رسول الله، إنا نستحيي والحمد لله، قال: **ليس ذاك، ولكن الاستحياء من الله حق الحياء، أن تحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى، ولتذكر الموت والبلا. ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء**»[3]. وقال الزمخشري في حديث «الحياء من الإيمان»: «جُعل (أي الحياء) كالبعض منه (أي

---

(١) مسلم، في صحيحه -بشرح النووي- كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ج٢/ص٨٩.

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، ج١/ص٣٩٩، المكتب الإسلامي.

(٣) الترمذي، الجامع -مع العارضة- ابوا ب صفة القيامة، ج٩/ص٢٨١.

الإيمان) لمناسبته له في أنه يمنع من المعاصي كما يمنع الإيمان»[1] والأمثلة في هذا كثير.

المبحث الثاني: بين المستويات اللغوية والاصطلاحية

وعلى العموم فقد «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت، فعَفَّى الأول الآخر»[2]، «فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافًا بها سُمي المؤمن بالإطلاق مؤمنًا. وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء، ثم جاء

(١) محمد بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب اللغة، تحقيق محمد علي البجاوي، محمد ابو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ج١/ص٠٣٤.

(٢) احمد ابو الحسن، ابن فارس بن زكرياء، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد احمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، ص٧٨.

في الشرع من أوصافه ما جاء، وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر. فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا عليه غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع. ولم يعرفوا من الفسق إلا قولهم «فسَقَتِ الرُّطَبَة» إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق: الإفحاش في الخروج عن طاعة الله جل ثناؤه.. [وكذا الأمر في: الصلاة والصيام والحج والزكاة والعمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه][1]، فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان أن يقول: في الصلاة اسمان لغوي وشرعي. ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم ما جاء الإسلام به»[2].

الإشارة الأخيرة لابن فارس رحمه الله، في ضرورة التمييز بين «الاسم اللغوي»، و«الاسم الشرعي» غاية في الأهمية، وعلى ذلك درج البحث العلمي، كما هو معروف. إلا أنه -كما سيأتي لاحقًا- نجد الخلط والاضطراب، بسبب من العوامل الداخلية أو الخارجية، كثيراً جداً بين المعاني الشرعية التي هي من وضع الشارع، والمعاني العرفية الاصطلاحية المتأخرة عنه، والتي هي من

---

(١) ذكر أمثلة لبعضها واكتفى بالإشارة إلى بعضها الآخر..

(٢) نفس المصدر، ص٨٣-٨٦. وانظر أيضاً في المزهر للسيوطي، النوع العشرون: معرفة الألفاظ الإسلامية، ج١/ص٢٩٤ وما بعدها..

وضع المتخصصين في سائر العلوم، والمعاني اللغوية الأصلية التي وضعت بإزاء ألفاظها ابتداءً.

ويقتضي هذا الأمر التوقف هنا قليلاً لتبيان هذه المعاني وحقائقها. فالوضع يطلق على أمرين: «أحدهما جعل اللفظ دليلاً على المعنى.. الثاني غلبة استعمال اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن حال التخاطب به، وذلك في العرف الشرعي والعرف العام والخاص.

● أما العرف الشرعي[1]: فكإطلاقهم الصلاة على الحركات المخصوصة، والصوم على الإمساك المخصوص، والزكاة على إخراج مخصوص، فإن الشرع لم يضع اللفظ لهذه المعاني، وإنما استعمله فيها من غير وضع، وتكرر الاستعمال فيها حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن حال التخاطب.

● أما العرف العام: فكإطلاقهم الدابة على ذوات الأربع، أو على دابة مخصوصة عند قوم كالفَرس والحمار.. ومفهوم الدابة في اللغة لكل ذات دبت، سواء ذوات أربع أو غيرها..

---

(١) المراد أيضاً «الوضع الشرعي» أو «الحقيقة الشرعية»، فالوضع وإن لم يكن باعتبار اللفظ، فهو باعتبار المعنى والاستعمال.

● أما العرف الخاص: فكاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصوصًا بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي، كاصطلاح المتكلم في الجوهر والعرض، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق (...) واصطلاح النحوي في الرفع والنصب»[1]. ويطلق على العرف الخاص أيضًا «الاصطلاح» بمعنى الاتفاق، اتفاق طائفة من أهل العلم على أمر مخصوص بينهم.

وفي «مباحث الحقيقة والمجاز» نجدهم يعرِّفون الحقيقة بأنها: «اللفظ المستعمل فيما وضع له»، والمجاز بأنه «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له»[2]. وأن الحقيقة تطلق «ويراد بها ذات الشيء وما هيته»، «وتطلق ويراد بها المستعمل في أصل ما وضعت له في اللغة»[3]. ولهذا قسموا الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية، «لأن الوضع المعتبر فيه إما وضع اللغة وهي اللغوية، كالأسد للحيوان المفترس أولاً. و إما وضع الشارع وهي

---

(١) محمد بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط، حققه وخرج أحاديثه لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، ط١ / ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج٢ / ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط٤ / ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص٥٥-٥٦.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٣ / ص٥.

الشرعية، كالصلاة للأركان وقد كانت للدعاء أولا. [وإما وضع العرف] وهي العرفية المنقولة عن موضعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال»[1].

وينبه الزركشي إلى أن «اللغوية أصل الكل، فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف، والشرع نقلها عن اللغة والعرف»[2]. و«أن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإن اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع. وأما في الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمالَ الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرف..»[3]، «وأما العرفية فتنقسم إلى خاصة وعامة، كماتقدم، فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة، وإن كان عامة الناس سميت عامة»[4].

وذكر الزركشي تخريجًا لطيفًا عن القاضي الحسين في علاقة ما هو شرعي بما هو لغوي، قال: الأسماء التي نقلها الشارع

---

(١) نفسه، ج٣/ص٧.

(٢) نفسه، ج٣/ص٧.

(٣) نفسه، ج٣/ص٨-٩.

(٤) نفسه، ج٣/ص١٠.

من اللغة إلى الشرع على ثلاثة أقسام:

●أحدهما: مازاد فيه من كل وجه، كالصلاة، فإنها في اللغة الدعاء، فأبقاها الشارع على معنى الدعاء وزاد القراءة والركوع والسجود.

● الثاني : ما نقص من وجه، كالحج فإنه في اللغة القصد، وفي الشرع القصد إلى بيته الحرام.

● الثالث: ما نقص فيه من وجه وزاد فيه من وجه، كالصوم، فإنه في اللغة الإمساك، وفي الشرع إمساك مخصوص مع شروط كالنية وغيرها..»(1). وهذا قريب من كلام ابن فارس المتقدم(2).

وعند التهانوي أن الحقيقة اللغوية «هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به التخاطب، وهي قسمان: مفردة، وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له. ومركبة، وهي المركب المستعمل فيما وضع له»(3).

---

(١) نفسه، ج٣/ص٢٢-٢٣.

(٢) وانظر تفصيلاً لهذه المسألة في: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مبحث «القواعد اللغوية». وأيضًا علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم.

(٣) محمد أعلى بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، ج١/ص٢١٣. والمجاز اللغوي عنده هو «اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب، مع قرينة عدم إرادته، أي ما وضع له. واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم، فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة»، ج١/ص٢١٤.

وفي حديثه عن «الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل»، ذهب الإمام القرافي إلى «أنها تلتبس على كثير من الناس. فالوضع يقال بالاشتراك على: جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدا، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين. والاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز. والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده، كاعتقاد المالكي أن الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطهر، والحنفي أن الله تعالى أراد الحيض. والمشتمل: نحو حمل الشافعي اللفظ المشترك على جميع معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطًا». قال القرافي: «ويتلخص من هذا الفصل أن الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط»[1].

(١) احمد شهاب الدين بن إدريس، أبو العباس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، ط١ / ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص٢٢.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية تخريج آخر يذهب فيه -من جهة- إلى تأكيد نفس المرجعية الثلاثية لمعرفة حد الأسماء «التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة»، فـ«منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله كاسم الصلاة والزكاة.. والكفر والنفاق..، ومنه ما يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر والسماء والأرض...، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع اللغة»[1]. ولكن، هذه المرة - ومن جهة أخرى- دون ضرورة لالتماس علاقة استعمال معينة، أو معنى مشتركًا بين الحد اللغوي -مثلاً- والحد الشرعي.

فالاسم الشرعي معتبر بتعريف الشارع له، سواء وافق التعريف اللغوي أو لم يوافقه. فـ«الاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيف ما كان الأمر، فإن

(١) احمد تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم العاصمي النجدي، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، الرياض، ج١٩ (أصول الفقه - الاتباع)، ص٢٣٥.

هذا هو المقصود. وهذا كاسم الخمر، فإنه قد بين أن كل مسكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر، أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك. إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم»[1].

والمراد من كلام ابن تيمية -دون شك- ما عرفه الشارع تعريفًا كاملاً، أو حده حدًا كاملاً، أو من كل وجه، بالشكل الذي تصبح فيه الحقيقة اللغوية مهجورة كما تقدم، فهذا المهم فيه معرفة الحد أو التعريف الشرعي. أما ما بقي مستصحبًا معه وجوهًا من التعريف اللغوي، فهذا يرجع فيه بلا ريب إلى لسان العرب لمعرفة كافة معانيه ودلالاته.

إن هذا الموقف لابن تيمية يحيلنا إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي ضرورة اعتبار التعريف الشرعي دائمًا وتقديمه على ما سواه تجنبًا لاي خلط بينه وبين ما سواه من تعاريف لغوية، أو اصطلاحات عرفية متاخرة. وهذا ما دعا كتابًا آخرين إلى التمييز داخل الحقيقة الشرعية نفسها بين ماهو من «وضع الشارع» وما هو من وضع «أهل الشارع»، فعند الشوكاني مثلاً أن «الشرعية هي

---

(١) ابن تيمية، اصول الفقه، الاتباع، ج١٩/ص٢٣٦.

اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع (...) فذهب الجمهور إلى إثباتها، وذلك كالصلاة والزكاة والصوم.. والمصلي والمزكي والصائم (...) فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها »[1]

ونقل الزركشي عن المحاملي أن « الاسم الشرعي كما يثبت بالتوقيف يثبت بالاجتهاد، لأن الحكم إذا ثبت تبعه الاسم، كما أن الشرع أثبت الربا في الأعيان الستة، ثم ألحق العلماء غيرها بها بالاجتهاد »[2]، إلا أنه قال في مكان آخر: « إن الشرعية تطلق على معنيين: ما في كلام الشارع، وما في كلام حملة الشرع من المتكلمين والفقهاء. وهذا الخلاف، إنما هو بالنسبة إلى كلام الشارع، أما بالنسبة إلى المتشرعة فليست حقيقة شرعية، بل عرفية وليست محل النزاع في شيء »[3].

وإلى جانب الحقائق الشرعية أثبتت المعتزلة « حقائق دينية »، إذ جعلوا الأسماء التي أجريت على الأفعال كالصلاة والصوم والزكاة... حقائق شرعية، والأسماء التي أجريت على الفاعلين

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٤٩.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٢/ص٢٦٣.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٣/ص٢٤.

كـالمؤمن والـكافـر والفـاسق ونحـو ذلك «حـقـائق دينيـة». قـال الشوكاني: «والكل على السواء في أنه عرف شرعي»(١). وقال الزركشي بعد مناقشة المسألة: «والصواب أن يقال إنها عملية وهي الشرعية، أو اعتقادية وهي الدينية»(٢).

ولم يتـوقف البحـث اللغـوي الأصـولي عند هـذا الحـد، بل بحث العلمـاء أيضًـا «دلالة الألفـاظ على المعـاني» من ثلاثـة وجـوه (المطابقـة والتضـمن والالتـزام). وبيـان «رتبـة الألفـاظ من مـراتب الوجـود» في (الأعيـان وفي الأذهان وفي الألفـاظ ثـم في الكتـابة). «فـالكتـابة دالة على اللفـظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان». و«نسبة الألفـاظ إلى المعـاني» (المشتـركة، والمتـواطئة والمترادفة والمتزايلة أو المتبـاينة)(٣)، وغيـر ذلك مما هو مـبسـوط عندهم في مـبـاحث الألفاظ والدلالة، والحقيقة والمجاز(٤).

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٤٩.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٣/ص٢٤.

(٣) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٤٣-٤٧-٥٢. وانظر له أيضًا، المستصفى من علم الأصول، (بذيله فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت)، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، ج١/ص٣٠ وما بعدها.

(٤) انظر في ذلك الكتب المتأخرة والجامعة لأغلب تلك المباحث: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. ومحمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، وغيرها.

إلى جانب المصطلح الأصولي، الذي كان معبراً بحق عن خصوصية الأمة الحضارية، كما تدل على ذلك ألفاظ الأدلة، والأحكام الشرعية، والقواعد الأصولية واللغوية.. وغيرها، والتي كان كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي وما يزال، فاتحة عهد لها تنظيمًا وترتيبًا، احتجاجًا واستدلالاً، كان المصطلح الحديثي أيضًا علمًا من العلوم التي انفردت بها هذه الأمة، منهجًا وموضوعًا، ما تعلق منها بالراوي وما تعلق منها بالمروي. حيث وضعوا للأول مصطلحات خاصة في الجرح والتعديل، وللثاني مصطلحات خاصة في التصحيح والتضعيف، ومصطلحات أخرى خاصة بالتحمل والأداء.. وغيرها.

وقد كان كتاب «علوم الحديث» المشتهر بمقدمة ابن الصلاح، أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت٦٤٣) بالنسبة للحديث ككتاب الرسالة للشافعي بالنسبة لأصول الفقه، إذ حاول فيه ابن الصلاح جمع ونظم المدونات السابقة عليه في هذا الفن. وكذلك كتاب «نخبة الفكر في مصطلح اهل الأثر» للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)

بشرحه له في «نزهة النظر» محطة ثانية للمصطلح الحديثي -وإن كانت مبنية على الأولى- اكتمل فيها واشتد، وصار أكثر استقراراً.. ولم تكد تخرج كل الكتابات بعدهما عن طوق الشرح والنظم والاختصار، وأحيانًا قليلة الاعتراض.

نخلص من هذا إلى أن التمييز بين المستوى الشرعي، والمستوى الاصطلاحي، غدا من الأمور الضرورية والملحة في فكرنا الراهن، وذلك للخلط الذي ورثناه بينهما والذي شوه كثيراً من المعاني بل المعالم الدينية، وأعطى تنزيهًا وقدسية لكثير من المعاني والمفاهيم التراثية. فـ«مع تغير الزمان وتبدل المكان وتطور الإنسان تصبح الشقة بعيدة بين المدلول الشرعي الأصلي للفظ، والمدلول العرفي أو الاصطلاحي الحادث المتأخر، وهنا ينشأ الغلط وسوء الفهم غير المقصود، كما ينشأ الانحراف والتحريف المتعمد. وهو ما حذر منه الجهابذة والمحققون من علماء الأمة، أن تُنزل الألفاظ الشرعية على المصطلحات المستحدثة على مر العصور، ومن لم يراع هذا الضابط يقع في أخطاء كثيرة كما نرى في عصرنا»[1].

(١) يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنة، مكتبة وهبة، ص٢٠٦. وانظره أيضًا في: كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، دار المعرفة، الدار البيضاء، ص١٨٠.

المبحث الثالث: نماذج من تبدل الألفاظ وأثره في العلوم

إنه التعامل الواعي مع اللغة باعتبارها وعاء الفكر ولسان الأمة المعبر عن هويتها وحضارتها، لكن كان من قدر هذه اللغة أو ذاك اللسان أن ينحط وينهار من ضمن ما انحط وانهار من مقومات الأمة، بل وأن يكون مدخلاً رئيسًا لهذا الانهيار بما طرأ في خلف الأمة من سوء فهم كتاب ربها وسنة نبيها في العقائد والأحكام بِلَيّ أعناق ألفاظ الآيات والأحاديث وتوجيهها بما يخدم أغراض هذا المذهب أو تلك الفرقة، وبما شاع في القرون التالية من جمود في الفكر وتقليد وتحجر في الفهم والنظر، حتى إن كثيراً من العلوم التي أسست لتعين على حسن فهم النص وتحميه من الدجل والأغراض تحولت إلى عوائق وحواجز تحول دون ذلك الفهم الحسن، وتفتح من المنافذ والثغرات ما يجد منه أصحاب الأهواء بغيتهم، ويضلل حتى ذوي النيات الحسنة، بما بدل فيها من ألفاظ واشتملت عليه من قيود الزمان والمكان، فتحولت بذلك من «مفاتيح للعلوم» –حسب عبارة الخوارزمي– إلى «مغاليق» لهذه العلوم. ونشأت بذلك «سدود بين الأمة وبين نصوص الشريعة» ضخمت شيئًا فشيئًا إلى أن تنوسيت السنة، ووقع البعد من

الكتاب بسبب ازدياد تأخر اللغة، وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء وأقوالهم لا أقوال النبي الذي أرسل إليهم»[1].

ولنستمع إلى واحد من أعلام الإسلام ومجدديه في القرن الخامس الهجري وهو يتحدث عن «بيان ما بُدل من ألفاظ العلوم»، يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول»، وذكر من ذلك خمسة ألفاظ هي: الفقه، والعلم، والتوحيد، والذكر أو التذكير، والحكمة.

وقال بخصوص الفقه: «فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لابالنقل والتحويل، إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقًا فيها وأكثر اشتغالاً بها

(١) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، اعتنى به أيمن صالح شعبان، ط١ /١٤١٦هـ-١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج٢، القسم ٣-٤ /ص٧.

يقال هو الأفقه. ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقًا على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب. ويدلك على ذلك قوله عز وجل: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار أو تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه، كما نشاهد الآن من المتجردين له، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وأراد به معاني الإيمان دون الفتاوى.. ولعمري إن الفقه والفهم في اللغة اسمان بمعنى واحد، وإنما يتكلم في عادة الاستعمال به قديمًا وحديثًا».

ويحترز أبو حامد من تهمة تجريد الفقه عن الأحكام الفرعية العملية بقوله: «ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولاً

للفتاوى في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول، أو بطريق الاستتباع، فكان إطلاقهم له على الآخرة أكثر، فبان من هذا التخصيص تلبيس بَعَث الناس على التجرد له والإعراض عن علم الآخرة وأحكام القلوب، ووجدوا على ذلك معينًا من الطبع»[1].

وبخصوص اللفظ الثاني (العلم) يقول: «وقد كان يطلق ذلك على العلم بالله تعالى وبآياته وبافعاله في عباده وخلقه، حتى أنه لما مات عمر رضي الله عنه قال ابن مسعود: رحمه الله، لقد مات تسعة أعشار العلم، فعرفه بالألف واللام، ثم فسره: العلم بالله سبحانه وتعالى. وقد تصرفوا فيه أيضًا بالتخصيص حتى شهروه في الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها، فيقال هو العالم على الحقيقة، وهو الفحل في العلم، ومن لا يمارس ذلك ويشتغل به يعد من جملة الضعفاء

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج١/ص٣٢-٣٣.

ولا يعدونه في زمرة أهل العلم، وهذا أيضًا تصرف بالتخصيص، ولكن ما ورد من فضائل العلم والعلماء أكثره في العلماء بالله تعالى وبأحكامه وأفعاله وصفاته، وقد صار الآن مطلقًا على من لايحيط بعلوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية»[1].

وبخصوص اللفظ الثالث (التوحيد) يقول: «وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة والإحاطة بطرق مناقضة الخصوم والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات، حتى لقب طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد (...) مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول، بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابًا من الجدل والممارات (...) وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين، وإن فهموه لم يتصفوا به، وهو أن يرى الأمور كلها من الله عز وجل، رؤية تقطع

(١) نفس المصدر، ج١/ص٣٣.

التفاته عن الأسباب والوسائط، فلا يرى الخير والشر كله إلا منه جل جلاله...»[1].. ثم ذكر لفظ (الذكر أو التذكير)، وما طرأ عليه من نقل مجالس الذكر إلى أخبار القصاص والأشعار والشطح والطامات[2]. ولفظ (الحكمة) واسم الحكيم الذي نيط بغير أهله[3]..

هكذا يقدم لنا الغزالي بيانًا عن ألفاظ العلوم، محاولاً في ذلك رد اللفظ إلى معناه الأصلي الذي كان يدل عليه دلالة شاملة وعامة، ثم ذكر ما طرأ عليه بعد ذلك من معان في الاستعمالات المتأخرة عن طريق ما يسميه بـ «التصرف بالتخصيص»، وذلك عندما يُعمد إلى إحدى الدلالات الجزئية للفظ فيحمل عليها دون سواها، وتصبح هي المعبر الوحيد عن مضمونه ومعناه، وتتتالى على ذلك الاستعمالات حتى يُنسى ويغيب المعنى الأصلي أو يكاد. إلا أن الغزالي على قوة ملحظه، لم يسلم مما اعترض به على غيره كما في تعريفه للتوحيد وحمله له على نفي الأسباب والوسائط.. وغير ذلك!

---

(١) نفسه، ج١/ص٣٣.

(٢) نفسه، ج١/ص٣٤.

(٣) نفسه، ج١/ص٣٨.

في عصر الغزالي نفسه، وعلى الضفة الأخرى من العالم الإسلامي، نجد ابن حزم الأندلسي يحمل نفس الشعور ويكاد يعبر نفس التعبير، يتحدث عن «الألفاظ الدائرة بين أهل النظر» فيقول: «هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل، فكثر لذلك الشغب والالتباس وعظمت المضرة وخفيت الحقائق»[1]، وقام بتعريف ما يربو على ثمانين لفظًا قاصداً «معنى كل لفظة على حقيقتها».

كان هذا كلام علماء مصلحين ومجددين في القرن الخامس من تاريخ هذه الأمة، وإذا استمعنا إلى كلام مصلحين أو مفكرين آخرين في القرن التاسع عشر أو العشرين من تاريخها الحديث والمعاصر، نعلم أن مقياس الانحدار الفكري والثقافي، والنزيف النفسي في الأمة لم يتوقف، وأن الهوة بينها وبين المتح من معين كتابها أضحت خرقًا اتسع على رقع كل حركات التجديد والاجتهاد والإصلاح والإحياء والبعث والنهضة.. التي ظهرت، يبتلعها ليجعلها جزءاً من كيان الأمة المعلول مهما أوتيت من قوة وإشعاع.

---

(١) ابن حزم، الإحكام في اصول الاحكام، ج١ /ص٣٥ وما بعدها.

وإذا التمست لذلك أسبابًا تجد من ابرزها واهمها واخطرها، ما طرا على لسان الأمة ومنهجها في الفهم ومرجعها في الاستمداد، أو قل ما طرأ على نظام فكرها عمومًا من اخلال منهجية ومرجعية. ولا باس من اختيار نص يحتوي نماذج تحدد منهجية التعامل مع اللفظ القرآني باعتباره أعلى مستويات التعامل، بل وأولها. وإلا فما هو موجود في علم التفسير -مدخل التعامل مع النص القرآني- موجود في سائر العلوم. يقول محمد عبده: «إن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد. من ذلك «لفظ» التأويل: اشتهر بمعنى التفسير مطلقًا أو على وجه مخصوص، لكنه جاء في القرآن بمعان أخرى كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٥٣)، فما هذا التأويل؟

يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى، فعلى المدقق أن يفسر القرآن

بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، وأن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه (...) ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه»[1]. وأيضًا «لا مناص من أن نعيد النظر في مفاهيم المصطلحات الحادثة في حياة الأمة، لنوازن بين آثارها السلبية والإيجابية، فنخرج من حياتنا تلك المصطلحات التي أدت مهماتها المرحلية، ونعود إلى مشروعية الشمولية الإسلامية حتى نربط الجزر الإسلامية الصغيرة[2] المعزولة بعضها عن بعض في إطار خصائص الفكر الإسلامي الحديث (...) ليعود مفهوم الأمة الواحدة المتوازنة في عقائدها، المنطلقة إلى تحقيق أهدافها الضخمة، في إعادة صياغة الشخصية الإسلامية المتكاملة»[3].

ومن أكثر المجالات احتياجًا إلى ضبط الألفاظ والمصطلحات

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار الفكر، ط٢، ج١/ص٢١-٢٢.

(٢) يقصد الكاتب مصطلحات تحتها جماعات كالسلفية والصوفية، وغيرها من الحركات الإسلامية...

(٣) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١/١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص١٤٣.

ومعانيها، المجال الفقهي، لما يترتب على ذلك من فهم للأحكام وإصدار للفتاوى. ومن بين أبرز العلماء الفقهاء المنبهين على ذلك، نجد ابن عبد السلام الذي عقد فصلاً سماه «فصل فيمن أطلق لفظًا لا يعرف معناه لم يؤاخذ بمقتضاه»، قال: «فإذا نطق الأعجمي بكلمة كفر أو إيمان أو طلاق أو عتاق أو بيع أو شراء أو صلح أو إبراء لم يؤاخذ بشيء من ذلك لأنه لم يرده، فإن الإرادة لا تتوجه إلا إلى معلوم أو مظنون، وإن قصد العربي بنطق شيء من هذه الكلم مع معرفته بمعانيها نفذ ذلك منه».. فـ«اللفظ محمول على ما يدل عليه ظاهره في اللغة أو عرف الشرع أو عرف الاستعمال، ولا يحمل على الاحتمال الخفي ما لا يقصد أو يقترن به دليل»(١).

وبشيء من التفصيل يتحدث ابن القيم عن «مسائل يرجع فيها المفتي إلى العرف»، فيقول: «لا يجوز له (المفتي) أن يفتي في الإقرار والإيمان والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها،

---

(١) عبد العزيز أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي، قواعد الاحكام في مصالح الانام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج٢/ص١٠٢.

فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه وإن كان مخالفًا لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل و اضل. فلفظ الدينار عند طائفة اسم لثمانية دراهم، وعند طائفة اسم لاثني عشر درهمًا، والدرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش، فإذا أقر له بدراهم أو حلف ليعطينه إياها أو أصدقها امرأة، لم يجز للمفتي ولا للحاكم أن يلزمه بالخالصة، فلو كان في بلد إنما يعرفون الخالصة لم يجز له أن يلزم المستحق بالمغشوشة.

وكذلك في ألفاظ الطلاق والعتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ الحرية في العفة دون العتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه «إنه حر» أو عن جاريته «إنها حرة»، وعادته استعمال ذلك في العفة لم يخطر بباله غيرها لم يعتق بذلك قطعًا، وإن كان اللفظ صريحًا عند من ألف استعماله في العتق.

وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ التسميح، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: «اسمح لي»، فقال: «سمحت لك»، فهذا صريح في الطلاق عندهم (. . .) بل لو قالت المرأة لزوجها الذي لا يعرف التكلم بالعربية ولا يفهمها، قل لي: انت طالق ثلاثًا، وهو لا يعلم موضوع هذه الكلمة، فقال

لها، لم تطلق قطعًا في حكم الله تعالى ورسوله..»[1].

لا يحتاج هذا الكلام إلى تعليق، فذكره بهذا التفصيل مغن عن ذلك، وإنما يحتاج إلى استلهام منهج في الفهم والتعامل الواقعي مع النوازل التي تجرد عنها الفقه عبر القرون أو كاد، ومدخل ذلك ضبط اللفظ ومعناه شرعًا أو عرفًا.

وهذا في العقائد وأصول الدين أعظم، وقد تحدث ابن جني عن: «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية»، فقال: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها»[2].

تتأكد من هذا -ومن غيره- أهمية «الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس، فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا، إن في الفكر النظري أو في التطبيقات التي

---

(١) محمد شمس الدين بن أبي بكر، أبو عبد الله (ابن قيم الجوزية)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، ج٤/ص٢٢٨-٢٢٩.

(٢) ابن جني، الخصائص، ج٣/ص٢٤٥.

مثلت واقع الأمة وتجربتها بهذا الميدان، ففيه المعاني المنضبطة لمصطلحات «الفكر» و «لواقع الحياة»، وهو السبيل إلى وضع لبنة في صرح الاستقلال الحضاري لأمتنا عندما يضع وييسر للعقل العربي والمسلم سبل إدراك ما لحضارتنا من «خصوصية» في المعاني والمضامين والمفاهيم»[1]. تتأكد أيضًا أهمية «منهج الدراسة المصطلحية.. [الذي] يتصدى أساسًا لضبط المفاهيم المكونة لأي نسق. والدين في جانبه المعنوي التصوري نسق من المفاهيم، أصلها في كتاب الله عز وجل، وبيانها في بيان السنة، ومن تمكن من تلك المفاهيم ومن نسقها العام، تمكن من الصورة الصحيحة لهذا الدين، ومن تشوه لديه شيء منها أو منه تشوهت لديه الصورة العامة لهذا الدين»[2].

---

(١) محمد عمارة، منهج في التعامل مع المصطلحات، مجلة المنعطف، ع٥، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص٦١.

(٢) الشاهد البوشيخي، نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، بحث مقدم ضمن أعمال الدورة التدريبية الثالثة: «القرآن المجيد وخطابه العالمي» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية باكادير، بتنسيق بين شعبة الدراسات الإسلامية بالكلية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ص٣. وتجدر الإشارة إلى أن دور معهد الدراسات المصطلحية بفاس بكلية الآداب (ظهر المهراز) والذي يرأسه د.البوشيخي مهم جدًا في القيام على هذا الثغر الخطير، ثغر الدراسة المصطلحية ومناهجها، وما يطمح إليه بخصوص «المعجم التاريخي الشامل» الضابط لمصطلحات مختلف العلوم.

الفصل الثاني

في الاستعارة أو النقل..

الإمكان والشروط.. في التجربة التاريخية والمعاصرة

لعبت العوامل الداخلية -تأويلاً، أو تحويلاً وتحريفًا، في الفهم والاستعمال للمصطلح التراثي- دورًا بارزًا في خلق ما يعبر عنه بـ «إشكالية، أو أزمة المصطلح والمفهوم» في تراثنا العربي الإسلامي.

ولئن كان دور هذه العوامل على نحو ما تم ذكره، ولو باقتضاب شديد، فإن دور العوامل الخارجية، لا يقل خطرًا في صنع هذه الأزمة وتعميق مشكلاتها. والمراد بالعوامل الخارجية، المصطلحات والمفاهيم الوافدة، المعبر عنها في تراثنا بـ «الدخيلة» أو «المنقولة»[1]. ولعل خطرها لا ينحصر في كونها كذلك،

(١) أي غير «أصيلة»، ونجد من الباحثين المعاصرين من يحدد أشكالاً من المقابلة والتمايز بين هذه المصطلحات. فالدكتور طه عبد الرحمن الذي يكاد ينفرد بمعجم مصطلحي، يجعل «المنقول» مقابلاً لـ «الموصول»، أي «المأصول». و«المدخول» مقابلاً لـ «المكمول» الذي لم يدخله عنصر خارجي. ويذهب إلى أن «النقل» و«الدخل»، هما من أخطر الآفات التي تهدد المصطلحات والمفاهيم والمناهج. انظر مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية، (حوار مع د.طه عبد الرحمن)، ع٢، س٨٧-٨٨، ص١١٨-١١٩. ويذهب الدكتور عابد الجابري إلى أن «العلوم الأصيلة (...) تتميز عن العلوم المترجمة بكون المصطلح فيها قد=

وإنما في عوامل أخرى يمكن إجمالها في ثلاثة أساسية: أولها: مدى الحاجة إلى النقل وضرورته. ثانيها: كيفية هذا النقل و«مسطرته». ثالثها: في التعامل مع المنقول والإفادة منه في الثقافة المحلية.

هذه فيما أعتقد -وكما سيتضح- من أهم مشكلات الأمة الحضارية: النقل من غير حاجة داعية، النقل من غير ضوابط واقية، التوظيف من غير خطة بانية.

والمصطلح في العلوم الإسلامية كما في العلوم الإنسانية وفي العلوم التجريبية، بما أنه هو المعبِّر الأول عن هوية الأمة وذاتها وأصالتها، فهو أيضًا المدخل الأول إلى استلحاقها واستتباعها وتجريدها عن مقومات الهوية والذات. والنظر إلى الإشكال من هذا الأفق الكلي، وحده كفيل بتوضيح الصور الجزئية التي غالبًا ما تُتناول بتبسيط واستسهال في كثير من الكتابات والأدبيات المعاصرة خصوصًا.

= وضع وضعًا، فهو لم ينقل ولم يترجم. بمعنى أنه يجد مرجعيته وشروط وجوده والنموذج الذي يستوحيه في الثقافة العربية نفسها وليس خارجها»، «حفريات في المصطلح، مقاربة أولية»، مجلة المناظرة، ع٦، س٤، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، عدد خاص عن المصطلح التراثي، ص١٢.

المبحث الأول: في التجربة التاريخية

إن مشكلة المصطلح الدخيل أو المنقول ليست من المشكلات الحديثة في الأمة، بل كان ميلادها مع ميلاد هذه الأمة، ونشأتها مع نشأتها، لتتقلب بعد ذلك في أقدار وأطوار تاريخية، من حيث القوة والضعف، في دمج هذا الدخيل واستيعابه والهيمنة عليه.

ففي تراثنا نجد أن مناقشة المصطلحات الدخيلة أو «لغات العجم»، كما يعبر اللغويون، قد تمت على أعلى مستوى، وهو وقوعها في القرآن الكريم، وللعلماء في ذلك تخريجات عديدة، يقول ابن فارس: «أما لغات العجم في القرآن، فإن الناس اختلفوا فيها: فروي عن ابن عباس وعن مجاهد وابن جبير وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم، أنهم قالوا في أحرف كثيرة: إنها بلغات العجم. منها طه، واليم، والطور، والربانيون، فيقال إنها بالسريانية. ومنها قوله عز وجل ﴿ **كمشكاة** ﴾ و﴿ **كفلين من رحمته** ﴾، يقال إنها بالحبشية. وقوله ﴿ **هيت لك** ﴾ يقال إنها بالحورانية. فهذا قول أهل العلم من الفقهاء. وزعم أهل العربية أن القرآن ليس فيه من كلام العجم شيء، وأنه كله بلسان عربي،

يتأولون قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف:٣)، وقوله: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء:١٩٥).

قال أبو عبيد: والصواب من ذلك عندي -والله أعلم- مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية -كما قال الفقهاء- إلا أنه سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب. فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق»[1].

وذكر السيوطي عن الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه أن «ما وقع في القرآن من نحو المشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجّيل، لا نسلم أنها غير عربية، بل غايته أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتنور، فإن اللغات فيها متفقة»[2]. وعند الإمام الشافعي أن «القرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب»[3].

---

(١) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية: ص٤٥-٤٦.

(٢) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وانواعها، ج١ /ص٢٦٧.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ١٣٠٩هـ دار الفكر، ص٤٢ وما بعدها.

فآخر النص الأول -كلام أبي عبيد- يطرح حلا توفيقيًا حسنًا لحسم الخلاف، مادام تأثير هذه الألفاظ منعدمًا، وأنه قد تم استيعابها ودمجها في اللغة العربية، تؤدي وظيفتها فيها بإحكام وإتقان كما في النص القرآني، سواء كانت الألفاظ عربية وافقت لغة أخرى، أو أجنبية تعربت.

كان هذا محفزًا للعلماء للاعتناء بالمصطلحات المعربة أو الدخيلة، المنقولة عن العجم، وعلى وضع مقاييس وضوابط للنقل والتعريب، ومستويات في التعامل. فالسيوطي يذكر في الفرق بين الألفاظ المتفقة بين اللغة العربية ولغة العجم وبين المعرَّب «أن المعرب له اسم في لغة العرب غير اللفظ الأعجمي الذي استعملوه بخلاف هذا»[1]. وذكر عن الجواليقي في المعرب، أنها «عجمية باعتبار الأصل، عربية باعتبار الحال، ويطلق على المعرب دخيل»[2]، وعن أبي حيان في «الارتشاف» تمييزه في الأسماء الأعجمية بين ثلاثة أقسام: «قسم غيرته العرب وألحقته بكلامها، فحكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن، حكم أسماء

(١) السيوطي، المزهر، ج١/ص٢٦٧.

(٢) نفسه، ج١/ص٢٦٩.

الأبنية العربية الوضع . وقسم غيرته ولم تلحقه بأبنية كلامها، لم يُعَدَّ منها. وما ألحقوه بها عد منها»[1].

ومثل بعضهم للقسم الأول بـ«درهم» الذي ألحقوه بـ«هِجْرَعْ»، والدرهم أصله (دَرْم) فغير بزيادة الهاء إلحاقًا له بصيغة (فِعْلَلْ)، وللقسم الثاني بـ«آجر»، وللثالث -الذي لم يغيروه ولم يلحقوه بأبنية كلامهم- بـ(خراسان) فإنه لا يثبت به الوزن (فعالان). والذي لم يغيروه- وألحقوه بأبنية كلامهم- بـ(خُرَّم) ألحقوه بـ(سُلَّم)، و(كُرْكُم) ألحق بـ(قُمْقُمْ)»[2]. وهذه في الواقع مستويات من الدمج الكلي التام، ومن الدمج الجزئي غير التام، ولكل مستوى حكمه في التعامل.

وفرع ذلك السيوطي أكثر عندما عرض لسبعة وجوه تعرف بها عجمة الاسم[3]، وعندما نقل قول الثعالبي في «فقه اللغة» عن

---

(١) نفسه، ج١/ص٢٦٩.

(٢) انظر في ذلك مقابلة د.مناف مهدي الموسوي، المعرب والدخيل في اللغة العربية. مجلة اللسان العربي، ع٣٤، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص١١٥. وقد تحدث عن كيفية معاملة العرب للألفاظ الأعجمية والتغييرات التي تجرى على اللفظ سواء على مستوى الحروف، أو على مستوى بنية اللفظ ذاته، مع ذكره تعريفات للمعرب والدخيل وعوامل وجودهما في اللغة العربية، ولائحة بأهم المؤلفات فيهما، ص٩٩ وما بعدها.

(٣) السيوطي، المزهر، ج١/ص٢٧٠، مع عزوه ذلك إلى أبي حيان في «شرح التسهيل».

«أسماء تفرد بها الفرس دون العرب فاضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي» وذكر في ذلك أسماء من الأواني والملابس والجواهر وغيرها[1]. ولا شك في أن انتشار الإسلام بسبب الفتوحات، واحتكاك العرب بالأعاجم عن طريق التجارة أو الترحال، ودخول غير العرب إلى الإسلام، وانتشار الترجمة فيما بعد، كلها عوامل ساعدت على دخول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، وطرحت منذ وقت مبكر إشكالية التعامل مع المصطلح الوافد.

لم يبق الاهتمام بـ«اللسان الأعجمي» مبحثًا لغويًا، يعتني به اللغويون فقط، بل تعدى ذلك إلى سائر العلوم باعتبار تأثير الفاظه فيها بشكل أو بآخر. وعلى العموم فإن الحرص على تقويم اللسان العربي وصيانته من أن يخترقه لحن العجمة، كان هاجس علماء الأمة عبر العصور. وأمامنا نص لابن تيمية يخرج فيه كلامًا للإمام أحمد في تعلم لغة الأعاجم على ضربين، يمكن أن نقف من خلاله على صورة واضحة عن حضور هذا الهاجس عند الفقهاء، كما هو عند اللغويين. إمام في القرن الثالث الهجري، وإمام في القرن

---

(١) نفسه، ج١/ ص٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧.

السابع / الثامن الهجريين، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد زاده توالي قرون الضعف والتحدي للأمة قدرة على النظر إلى المسألة من منظور ما تم التعبير عنه بـ « الأفق الكلي » للإشكال أو للصراع، نظر يعتبر اللسان العربي « شعار الإسلام وأهله »، بل يعتبر « اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب. فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »[1]. ومن ها هنا تتوضح الصور الجزئية للمسألة كما يتم عرضها في مباحث اللغة والفقه والأصول والتفسير.. باعتبارها روافد لهذا المنبع الكبير.

يقول عن الضرب الأول أو الوجه الأول في تعلم لغة الأعاجم: « إذا لم يعرف معنى الاسم جاز أن يكون محرمًا فلا ينطق المسلم بما لا يعرف معناه. ولهذا كرهت الرُّقى العجمية كالعبرانية والسريانية أو غيرها، خوفًا من أن يكون فيها معان لا تجوز.. »، قال: « وإن جُهل معناه فأحمد كرهه ». وهذا مستوى منهجي مهم في التعامل مع المصطلحات الدخيلة أو المنقولة، التمكن منها

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢٠٧.

بمعرفة معانيها ودلالاتها ومعرفة «مجالها التداولي»، تنبه له علماء الأمة منذ وقت مبكر. وما يزال من الشروط الأولى المقررة -نظريًا على الأقل- حتى في فكرنا المعاصر، كما سيتضح لنا بعد حين.

والضرب أو الوجه الثاني: «كراهة أن يتعود الرجل النطق بغير العربية، فإن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون، ولهذا كان كثير من الفقهاء أو أكثرهم يكرهون في الأدعية التي في الصلاة والذكر: أن يدعى الله بغير العربية. وقد اختلف الفقهاء في أذكار الصلاة، هل تقال بغير العربية؟ وهي ثلاث درجات: أعلاه القرآن، ثم الذكر الواجب غير القرآن (...)، ثم الذكر غير الواجب من دعاء أو تسبيح أو تكبير وغير ذلك. فأما القرآن، فلا يقرؤه بغير العربية، سواء قدر عليها أو لم يقدر عند الجمهور، وهو الصواب الذي لا ريب فيه، بل قد قال غير واحد: أنه يمتنع أن يترجم سورة، أو ما يقوم به الإعجاز. واختلف أبو حنيفة وأصحابه في غير القادر على العربية.

وأما الأذكار الواجبة، فاختلف في منع ترجمة القرآن، هل تترجم للعاجز عن العربية وعن تعلمها وفيه لأصحاب أحمد وجهان، أشبهها بكلام أحمد أنه لا يترجم وهو قول مالك

وإسحق. الثاني: يترجم وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي. وأما سائر الأذكار، فالمنصوص من الوجهين، أن لا يترجمها، ومتى فعل بطلت صلاته، وهو قول مالك وإسحق وبعض أصحاب الشافعي. والمنصوص عن الشافعي أنه يكره ذلك بغير العربية ولا يبطل. ومن أصحابنا من قال: له ذلك إذا لم يحسن العربية...»[١].

وقد «كره الشافعي لمن يعرف العربية أن يسمي بغيرها، وأن يتكلم بها خالطًا لها بالعجمية. وهذا الذي ذكره، وقاله الأئمة، مأثور عن الصحابة والتابعين»[٢]، فقد «نهى عمر عن رطانة الأعاجم، وقال إنها خبٌّ»[٣]. و«عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«من يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالعجمية، فإنه يورث النفاق»**[٤].

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٠٣-٢٠٤. والحرص على إيراد النص بجزئياته الفقهية إنما هو لإعطاء صورة عن اهتمام الفقهاء وتخريجاتهم بخصوص التعامل مع اللسان العجمي نقلاً أو ترجمة. فهذا المقصد من إيرادها، دون ما يمكن ان يتعلق بها من تحقيق في الخلاف او ترجيح بين الأقوال، او مدى مناسبة وصلاحية ذلك في الوقت الراهن.

(٢) نفسه، ص٢٠٥.

(٣) نفسه، ص٢٠٤.

(٤) الحديث اخرجه الحاكم.

وفي الجملة «فالكلمة بعد الكلمة من العجمية أمرها قريب، وأكثر ما كانوا يفعلون ذلك إما لكون المخاطب أعجميًا، أو قد اعتاد العجمية، يريدون تقريب الأفهام عليه، كما قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص -وكانت صغيرة وقد ولدت بأرض الحبش لما هاجر أبوها- فكساها النبي ﷺ قميصًا، وقال: «يا أم خالد هذا سنا»، والسنا بالحبشية: الحسن[1]. وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال لمن أوجعه بطنه: «اشكم بدرد..».

«وأما اعتياد الخطاب بغير العربية التي هي شعار الإسلام ولغة القرآن حتى يصير ذلك عادة للمصر وأهله، ولأهل الدار، وللرجل مع صاحبه، ولأهل السوق، أو لأهل الديوان، أو لأهل الفقه، فلا ريب أن هذا مكروه، فإنه من التشبه بالأعاجم وهو مكروه. ولهذا كان المسلمون المتقدمون لما سكنوا أرض الشام ومصر ولغة أهلها رومية، وأرض العراق وخراسان ولغة أهلها فارسية، وأرض المغرب ولغة أهلها البربرية، عودوا أهل هذه البلاد العربية حتى

---

(١) انظره في البخاري: كتاب اللباس، باب الخميصة السوداء، فتح الباري، ج١٠/ص٢٧٩.

غلبت على هذه الأمصار، مسلمهم وكافرهم (...). واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق»[1].

المبحث الثاني: في التجربة المعاصرة

لا شك أن أجيال ما بعد الاستعمار الحديث، عندما تقرأ هذا الكلام، تدرك بعمق وأسى أن هذا هو حال بلداننا من حيث تبعية لسانها للسان المستعمر والمحتل لها، تماماً كما قال ابن تيمية رحمه الله.. بين أهل الدار، والرجل وصاحبه، وأهل السوق، والأمراء، وأهل الديوان -أو من في معناهم من أهل الإدارات والمؤسسات-. يتم ذلك تحت مخدر ومنوم اجتماعي وثقافي نفسي، يمارسه المستعمر بدقة بالغة بما يمتلك من وسائل التوجيه والتأثير، وهو كون هذا اللسان عنواناً ورمزاً للحداثة والتقدم والحرية.. وكذا الانتماء إلى الطبقات الراقية والأنيقة. في الوقت الذي يصبح فيه اللسان الأصلي تعبيراً عن تراث يمكن التفرج عليه مخطوطاً على

(١) ابن تيمية، مرجع سابق،ص٢٠٦-٢٠٧.

لوحات أو صفحات قديمة، أو منقوشًا على صخر، في المتاحف والمزارات، ورمزًا للفئات الاجتماعية التقليدية الفقيرة والمتخلفة. فلكأنه التاريخ استدار دروته لينشر العجم لغتهم في البلاد التي نشر فيها الفاتحون الأولون لغة الإسلام العربية.

وعلى الرغم من أن المسلمين كانوا آنئذ في موقع القادر المتفوق، الذي يقود زمام الحضارة الإنسانية، وينشر العلم فيها، فإنهم لم يقطعوا مع اللسان الأعجمي قطعًا باتًا، بل تركوا قنوات اتصال عديدة معه، تعريبًا وترجمة واستعمالاً وإفادة، على خلاف الرغبة الجامحة في الاستئصال التي تتملك المستعمر أو بقاياه في البلاد العربية والإسلامية. لكنه الفرق بين أمرين مرجعيين أساسيين، أحدها اسمه الفتح والآخر اسمه الاحتلال أو «الاستعمار» ومع كل ظلاله ومعانيه.

ولنستمع إلى واحد من أئمة المسلمين في القرن الثالث الهجري، يحدد في وقت مبكر منهجيةً في التعامل مع الإنتاج الأجنبي ما يزال فكرنا المعاصر منشغلاً بها أيما انشغال بسبب متعلقاتها الثقافية والاجتماعية والدينية والسياسية.. يقول الإمام الشافعي: «وما وجد في كتبهم (الأجانب) فهو مغنم كله،

وينبغي للإمام أن يدعو من يترجمه. فإن كان علمًا من طب أو غيره لا مكروه فيه باعه كما يبيع سواه من المغانم، وإن كان كتاب شرك، شقوا الكتاب وانتفعوا بأوعيته وأداته، فباعها. ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو»[1].

إن نظام الاستعارة في الأفكار كما في الأشياء، كان «يقتضي تمييزًا دقيقًا وفكرًا ناقدًا يقظًا يحدد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية.. شروط توافقها، ونفعها، ولياقتها»[2].. وقد وجد العالم الإسلامي الأول نفسه مرات كثيرة في مواجهة مشكلات من هذا النوع، فحلها في كل مرة بطريقة واعية موفقة، فعندما حاول اختيار طريقة الدعوة إلى الصلاة، وجد المجتمع المسيحي قد اختار صوت الأجراس للنداء للصلاة، فكان من الممكن أن يقبس المجتمع الإسلامي هذه الوسيلة ليحل مشكلته، لكنه اختار طريقة أصيلة في النداء هي الصوت الإنساني، فنشأت

(١) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، على أساس كتابي التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة للسيوطي، وبغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين للمراغي الجرجاوي، والنص مأخوذ من كتاب السيوطي، ط١ / ١٩٦٥م، دار المعرفة، ص٧٨.

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط٥/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص٧٩.

وظيفة المؤذن... «وهناك عادات وتقاليد كثيرة لم يأخذ بها المجتمع الإسلامي الأول إلا بعد اختبار متعمد، واختيار بين وسيلة وأخرى، وبين الطرق والأفكار المختلفة. بذلك يدخل الشيء المستعار بصورة طبيعية إلى الحياة الإسلامية فيندمج فيها، لأنه يحقق غاياتها ويتفق مع إمكاناتها»[1].

وإذا تحدث مالك بن بني هنا عن منهجية «دمج المستعار»، وتحويله بصورة طبيعية لينسجم مع نظام الحياة الإسلامية، فإن طائفة قليلة من المفكرين المهتمين قد عبروا أيضًا عن نفس المعنى بطرق ومناهج تتفق قليلاً أو تختلف عما ذكره ابن نبي. فمنهم من تحدث عن «عملية التَبْيِئة» وهي: جعل المفهوم الأداة، الذي ننقله من ثقافة أخرى، يسكن منزلنا، يتكيف مع نظامه ومعطياته، حتى يستطيع التعبير فيه وعنه تعبيراً مطابقًا[2]، وتفيد هذه العملية أيضًا: عدم التقيد حرفيًا بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، وجعلها تتسع دون تشويه للتعبير عن المضامين التي يعرضها الموضوع المحلي[3].

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص٧٩، (مع تصرف قبل النقل المحصور).

(٢،٣) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، طبعة خاصة بالمغرب، ١٩٩٠م، ص٦ (بتصرف)، وانظر نماذج تطبيقية في ص٨-١٢-١٤.

بل حتى في التجربة التاريخية، في مجال الفلسفة مثلاً، «كان المنطق والفلسفة في بداية الأمر أشبه .. بلغة أقحمت في لغة مقررة بين أهلها (...) لكن لم يمر وقت طويل، حتى أصبحت لغة المنطق ولغة الفلسفة تنافسان لغات العلوم العربية نفسها في عقر دارها، وذلك بعد أن تمكن الفلاسفة الإسلاميون من تبيئة المصطلح الفلسفي لغة ومضامين في الثقافة العربية الإسلامية، مما فسح المجال لتوظيفه في أكثر العلوم العربية والإسلامية أصالة: النحو والكلام..»[1]، وإن «أرقى عمليات التبيئة والتأصيل التي شهدها المصطلح التراثي، وأقربها إلى عصرنا واهتمامنا، هي.. تلك التي قام بها فلاسفة وعلماء المغرب والأندلس، وبالتحديد ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، هؤلاء الذين نضجت في عقولهم عملية المثاقفة على صعيد المفاهيم والمصطلحات»[2].

ومنهم من تحدث عن «التقريب التداولي»، وهو: «وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية» أو جعل المنقول ماصولاً. وبما أن الوصل في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب، هو

---

(١) الجابري، حفريات في المصطلح، مقاربة أولية، مجلة المناظرة، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) نفس المرجع، ص٢٢.

جعل المنقول مأصولاً»[1]، واختار الكاتب علمين هما «المنقول الأصلح للنظر في التقريب»: علم المنطق وعلم الأخلاق، «وعلى هذا يكون تقريب المنطق هو جعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولاً، ويكون تقريب الأخلاق هو جعل ابعد المنقولات في التسديد العملي مأصولاً»[2]. ويميز الكاتب بين التقريب وبين ما يمكن ان يكون قريبًا من معناه كـ «التوفيق» و«التسهيل»، و«المقاربة»[3]، ويحدد له شرائط ثلاثة: «شرط التصحيح التداولي: أي أنه «لا تقريب بغير تصحيح» (...). شرط التداول الأصلي: أي أنه «لا تصحيح بغير قواعد المجال التداولي الأصلي (...). شرط اليقين التداولي: أي انه لا قواعد تداولية أصلية بغير يقين (...)»[4]. و«كل نقل يخل بهذه الشروط، إن جزءاً أو كلاً، يعد تقريبًا فاسدًا..»[5].

وبخصوص التجربة التاريخية، تحدث الكاتب عن «آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق» عند ابن حزم، وعن «آليات

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط١/١٩٩٤م، ص٢٣٧.

(٢) نفسه، ص٢٣٨.

(٣) نفسه، ص٢٧٤ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص٢٩٨-٢٩٩.

(٥) نفسه، ص٢٩٩.

التقريب العقدي وتشغيل المنطق» عند الغزالي، وعن «آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق» عند ابن تيمية. ذلك أن المنقول في هذه المجالات (اللغوي، والعقدي، والمعرفي) قد «اتسم بأشكال متعددة من التجريد: تجريد تولد من سقم العبارة، وتجريد تولد من قطع الصلة بالعمل النافع في الآجل والعاجل، وتجريد تولد من قطع الصلة بالعمل النافع للذات وللغير، مما أدى إلى قيام مناهضة للمنطق لم تبلغ مبلغها مناهضة لمنقول غيره، فاتهم أصحابه في لغتهم بالركاكة والعي، وفي عقيدتهم بالقرمطة والزندقة، وفي معرفتهم بالتكلف والتمذلق.

فتعين بذلك القيام بتسديد المنقول المنطقي تسديداً عمليًا حتى تندفع عنه هذه الأشكال الثلاثة من التجريد، وقد تولى ابن حزم التسديد اللغوي للمنطق (...)، كما انتهض الغزالي بالتسديد العقدي للمنطق (...)، واضطلع ابن تيمية أخيراً بالتسديد المعرفي للمنطق...»[1].

وتحدث آخرون عن منهجية «الاستيعاب وإعادة البناء»، أي استيعاب المفاهيم والمصطلحات وإعادة بنائها..[2]، وعن منهجية

---

(١) نفسه، ص٣٨٠.

(٢) المقصود هنا المفكر برهان غليون، وسنقف على نصوصه قريباً في مكانها المناسب.

«الاستيعاب والدمج والتجاوز» في سياق من «التصديق والهيمنة» للقرآن وحضارته[1].

إن منهجيات التعامل مع المستعار والمنقول، دمجًا أو تبيئة أو تقريبًا أو استيعابًا أو تصديقًا وهيمنة، بغض النظر عما يمكن التماسه من اختلاف بينهما -من حيث احتفاظ المصطلح أو المفهوم ببعض خصائصه، وهو ما تقدم معنا عند السيوطي عن أبي حيان في «الدمج الجزئي»، أو من حيث فقدانه لكل تلك الخصائص ليعطى وظائف وخصائص جديدة في «الدمج الكلي»- تبقى متعلقة في الغالب بالمباحث التراثية التاريخية، وقليلاً ما تجدها تقارب ذلك في مباحث الفكر الإسلامي والعربي المعاصر الذي غزاه طوفان غير منقطع من المصطلحات والمفاهيم، مبنى ومعنى.

وعلى الرغم من ذلك، فانصار هذا الاتجاه، اتجاه الاهتمام بالمصطلحات والمفاهيم المنقولة، وبطرق وإمكانيات نقلها وتوظيفها، يزداد قوة وأتباعًا من بين اتجاهي الرفض المطلق لعملية

---

(١) وهي المنهجية التي يحاول اعتمادها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بامريكا.

النقل، مشروطًا أو غير مشروط، وهو اتجاه متجاوز واقعًا وعمليًا، واتجاه القبول المطلق من غير شروط، وهو اتجاه آخذ في الضعف والانحصار. إذ بدأ يسود الوعي بأن نظام الثقافة والمعرفة عمومًا يتأثر سلبًا بـ« الدخل » أو « النقل » غير المنضبط أو الممنهج، والذي يتحول إلى غزو معجمي وثقافي تصبح بموجبه اللغة والثقافة المحلية تابعة ولاحقة لا مهيمنة ومستوعبة. فتنقلب عملية الدمج عكسًا، ليصبح التحكم بيد الدخيل لا بيد الأصيل.

ولعل أبرز تجربة أو اختبار أولي أفضى إلى هذه القناعة، هي تجربة « رواد النهضة » الأوائل، الذين أرادوا معالجة إشكالية التخلف من خلال النموذج الأوربي، فقاموا بعدة مقارنات ومقاربات لم تفض إلى نتيجة بناء أو تقدم بقدر ما أتاحت من فرص ومداخل لنشوء تيارات التغريب والتبعية بما نقلوه من أوصاف ومظاهر القوة والنظام والتقدم في مجالات الحياة المختلفة في الغرب لمجتمع يعيش نقيض تلك المظاهر والأوصاف، من تخلف وفوضى وضعف. من مجتمع آخذ في تغيير وتجاوز بناه التقليدية، إلى مجتمع استحكمت فيه مظاهر التخلف إلى درجة ألجاته إلى البحث عن حلول لها في تجارب الآخرين.

هذا بالرغم مما نجده في تصريحات وكتابات هؤلاء المفكرين أو « الرواد » من أن « الغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك

الأوروباوية إلى ماهي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقًا ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقًا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ بأيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»[١]. وكذلك «إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسية والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها»[٢]، وأيضًا «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر»[٣].

فكلام خير الدين التونسي هذا، على أهميته لم تكن الظروف ولا الإمكانات المتاحة آنذاك تسمح بالتجاوب معه، بله الاستجابة له[٤].

---

(١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل وتحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ط٢،ص٨٥.

(٢) نفسه، ص٨٩.

(٣) نفسه، ص٩٠. ينظر أيضًا كتاب: رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريس؛ وطه حسين، مستقبل الثقافة في مصر.. وغيرها.

(٤) انظر في هذا السياق: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.

ولهذا كانت التبعية الثقافية « تستند . . أساسًا على استيراد المفاهيم، الذي يُحدث بحد ذاته شرخًا عميقاً في اللغة أولاً، ثم في صيرورة إنتاج المعارف والعلوم ثانيًا، وتنتهي هذه التبعية بزيادة الحاجة إلى استيراد المفردات اللغوية والمعارف في الوقت ذاته. وهذا ما نلاحظه اليوم لدينا حيث تدخل المفردات الأجنبية بكثرة في اللغة ، وتفقدها دقتها ومرونتها وتركيباتها. كما يزداد اعتمادنا على استيراد الخبرة العلمية الأجنبية، وتبدو إجراءات التعريب ضعيفة وغير فاعلة، امام سهولة إدخال التعابير والكلمات الأصلية الغربية من قبل القسم الكبير من المثقفين، كما تبدو إجراءات تنشيط عملية إنتاج المعارف محليًا عن طريق بناء مراكز البحوث ضئيلة الأثر طالما بقيت المراكز الأساسية، وهي الجامعات، عاجزة عن تقديم التكوين الصحيح لجيل الباحثين.

والذي يميز الثقافة العقلية لدينا، هو بالدرجة الأولى الخوض في استخدام المفاهيم الحديثة المستقدمة مع التطور العصري، وعدم الدقة في استيعابها وهضمها. فاستيعاب المفاهيم لا يمكن أن يتم إلا في إطار توسيع قاعدة الإنتاج المحلي للمعارف التي تدخل فيها المفاهيم كأدوات لتحليل الواقع المحلي، وتحديد وسائل المعرفة

الضرورية وإشكالياتها..»[1]. و«الأثر الأول لهذه العملية ما كان يمكن أن يكون إلا إثارة الشك في القيم السائدة، ثم تفكيك منظومة القيم، اي أيضًا تدمير أسس المجتمع المدني الذي يستند إليه البناء السياسي والاقتصادي معًا»[2]. وهذا ما تمت الإشارة إليه بالآثار السلبية للوافد على نظام الثقافة واللغة المحلي، عندما يعجز هذا النظام عن استيعاب ذلك الوافد. لهذا اتجه التفكير أولاً إلى الدعوة والتأكيد على ضرورة التمكن من المصطلح والمفهوم قصد تشخيصه وفحصه، لا مجردًا فحسب، بل أيضًا، وهذا أهم، في «مجاله التداولي»[3] الأصلي.

وهذه أولى خطوات الاستعارة أو النقل بأي من المنهجيات

---

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، ط١/١٩٨٦م، ص٢٢٧.

(٢) برهان غليون، مجتمع النخبة، ص٢٧٤.

(٣) يعرف د. طه عبد الرحمن «المجال التداولي» بأنه: «كل المقتضيات العملية والمعرفية والمنهجية -القريب منها والبعيد- المشتركة بين المتكلم والمخاطب، والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه». في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط يناير١٩٨٧م، ص٢٠.

فالمقصود إذن بـ«مجال التداول» في التجربة التراثية هو «محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث». تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٤. وانظر فيه بتفصيل أكثر مفاهيم «المجال التداولي» أو «مجال التداول العربي الإسلامي» أو «مجال التداول الأصلي»، ص٢٤٣ وما بعدها.

السالفة كانت. فـ «من حيث المبدأ لا يمكن لمجتمع أو بالأحرى لثقافة أن تستوعب مفهومًا جديدًا لم ينشأ في سياق تطورها، وأن تستفيد، منه قبل أن تخضعه لنقد مسبق. ويعني هذا النقد تفكيك المفهوم وإزالة روح الصنمية والقداسة عنه، وفهم الوظيفة الرئيسية والتوظيفات الممكنة له، وإعادة بنائه من وجهة نظر الحاجات والتوظيفات المحلية أو الذاتية»(١).

فـ «المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته، وتتبع دلالته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر، بل خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع. وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيًا للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي»(٢).

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة (حوار)، مجلة النهج، ع٣٨، س١١/١٩٩٥م، ص٢٨٠.

(٢) نصر محمد عارف، الحضارة الثقافة المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (سلسلة المفاهيم والمصطلحات)، ط٢/١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص٥٥. والكتاب دراسة نموذجية للمصطلحات المذكورة.

ولهذا فإنه «عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسر جملة من ظواهره، انطلاقًا من فحص دقيق لقوانين تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تمامًا قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدانٍ آخر مختلف، إلى عوائق إبستمولوجية»[١].

وبوضوح أكثر، بعد شرط التأكد من قيام الضرورة على النقل والتحقق من إفادته فإن لعملية النقل والاستعارة -كما يرى المستشار طارق البشري- شرطين آخرين: شرط يقوم على «الفصل»، وآخر يقوم على «الوصل»، أي «أن نفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه، وبين الأساس العقدي والأيديولوجي الذي تولد عنه في بيئته الأصلية..» ثم «وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقدي الحضاري السائد في البيئة المستدعى إليها»[٢].

(١) الجابري، العقل السياسي العربي، ص١٨.

(٢) طارق البشري، تعقيب في ندوة «الحوار القومي الديني». مركز دراسات الوحدة العربية، ط١/١٩٨٩م، ص٢٥٠-٢٥١.

المبحث الثالث: حول مسألة تجريد المصطلح

قبل الانتقال إلى نماذج نصية أخرى، تجدر الإشارة هاهنا إلى إشكالية تطرحها النصوص سالفة الذكر، وهي إمكانية تجريد المصطلح والمفهوم تمامًا عن الظلال والمعاني والدلالات المحلية التي نشأ ونما فيها!

وتقديري أن طرح السؤال أو الإشكال بهذه الصورة، هو طرح جزئي لقضية كلية، طرفها الآخر هو قدرة وإمكانات البيئة الثقافية واللغوية المستقبلة على الدمج والتبيئة والتقريب والاستيعاب .. وتوفير المجال القوي الذي بإمكانه أن يؤثر ولا يتأثر، ويوجه ولايتوجه. فأي المجالين كان أقوى، كانت قدرته على الاستيعاب أيسر. وقد مر معنا أن المصطلح القرآني والحديثي الذي يشكل نسقًا قويًا متماسكًا من المفاهيم، استطاع أن يستوعب ويحول ألفاظًا ومعاني تحويلاً كاملاً لتعبر تعبيرًا جديدًا وتدل دلالة جديدة تخدم المبادئ والقيم الجديدة. ومر معنا أيضًا جهود العلماء في دمج وتقريب الدخيل والمنقول اللغوي والفلسفي والمنطقي.. إلا أنه لما آل الأمر إلى الضعف، ووصل الضعف أقصاه في مختلف

مجالات الحياة والفكر، كان العجز عن ذلك، وكان التأثير العكسي الذي نعيش مظاهره ونتائجه الآن. وبدأت الأسئلة بدل أن توجه إلى الذات، تتوجه إلى (الآخر).. لذا فإمكانيات الدمج الكلي أو الجزئي، هي رهينة قوة وضعف الثقافة واللغة الدامجة.

فـ «الذي يحدد وجود الضرر أو عدمه ليس النقل في حد ذاته، وإنما وجود الوصل أو عدمه، فالمنقول الموصول غير ضار لأنه ينزل منزلة «المأصول»، والمنقول المفصول ضار لأنه ينزل منزلة «المبتور»[1].

والبدء بتقوية واستنهاض المصطلحات والمفاهيم المحلية، لتكون المعبِّر الأصلي والأول عن التوجه الحضاري للأمة، مقدم كل التقديم وبجميع وسائل الترجيح، نقلية وعقلية، تاريخية وواقعية، عن خوض غمار أية مواجهة، أو الدخول في أي صراع من هذا المستوى مع (الآخر)، وإلا فلن يكون الحصاد إلا مزيداً من الاختراق والتبعية والاستلاب[2].

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص٢٦٦.

(٢) انظر نموذجًا لذلك دراسة للباحث (بالاشتراك) حول مصطلح «الاصولية» الذي هو مصطلح أصيل في لغتنا وثقافتنا، بل كان عنوانًا -وما يزال- لإحدى كبريات مدارسنا العلمية والمنهجية -اقصد المدرسة الاصولية، او علم الاصول- ليتحول بعد ذلك بفعل =

لهذا كان ضبط المصطلح والمفهوم، والمجال التداولي، متوجهاً على المصطلح التراثي والأصيل نفسه، تماماً كما على الدخيل

= الجمود والتحجر الذي أصاب العقل الإسلامي، إلى مجرد علم مدرسي نظري تاريخي، بل، وهذا الشاهد عندنا، استطاع الغرب ان يملي ويمرر معنى آخر سلبياً للاصولية، عرفته بيئته ومجتمعاته في حركات التطرف الديني التي نشات اول ما نشات هناك، لتصبح «الحركة الأصولية» في «الاستعمال» المعاصر تحمل -عندنا- المعنى السلبي القدحي الدخيل، وتنفصل تدريجياً عن معناها الاصيل. والدراسة عموماً في مجال تداول المصطلح العربي والإسلامي، وفي الدلالة الجديدة التي اريد لها ان تنتقل من مجال إلى آخر، لتتمكن في لحظة الضعف وتفرض نفسها وتمارس توجيهها وتاثيرها.

سعيد شبار، محمد يتيم: الحركة الاصولية، عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، ع٢-٣، س١٩٩٣/ ع٥٣-٥٤، ص١٤٣ وما بعدها. وأيضاً، سعيد شبار: الاصطلاحية الغربية تجاه الفكر الإسلامي، ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، سايس فاس، ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب، ظهر المهراز فاس. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦، ج٢/ص٧٠١ وما بعدها.

وانظر أيضاً صلاح إسماعيل، دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية. حيث تحدث عما أسماه بـ «الحراك المفهومي» ومؤداه «أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز فيما بينها، بحيث يصبح المفهوم الفرعي مفهوماً أصلياً، يحتل مركز الاهتمام. ويحدث ذلك بقصد في أحيان كثيرة، ويكون نتيجة من النتائج المترتبة على الغزو الثقافي (...). والذي حدث للامة أنها لما أخذت تنقل عن الغرب نقلاً لا تقيده الضوابط الشرعية، هو أن مفاهيمها تبادلت المراكز فيما بينها، فبعد ان كان مفهوم العقيدة هو المفهوم الاصلي والجذر في شجرة المفاهيم (...) أصبح احد فروع الشجرة، وصار ينظر إليه لا على أنه الأصل أو الجذر، بل أصبح الفرد هو المحور وكل ما عداه لا قيمة له»، مجلة إسلامية المعرفة، ع٨، س٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص١٣-١٤.

والمنقول، إذا ما أريد له أن يستعمل من جديد، وأن يضطلع بأدوار بنائية في الفكر المعاصر.

يذهب بعض المهتمين إلى أن البحث في المصطلح التراثي عليه ان يهتم اولاً وقبل كل شيء «بلحظتين اساسيتين في حياة المصطلح، لحظة الميلاد ولحظة استئناف الحياة. والأسئلة الأساسية التي يجب أن توجه البحث حول اللحظتين معًا هي.. أسئلة من النوع التالي: ما هي الشروط التي تحكمت في ميلاد مصطلح ما؟ ماهي المرجعية التي يستند إليها هذا المصطلح؟ هل هو مصطلح فريد أم أنه جزء من جهاز مفاهيمي معين (...). ثم الانتقال بعد ذلك إلى درجة «أعلى» تطرح فيها اسئلة من قبيل: ما هي قابلية المصطلح التراثي لإعادة استعماله وإعماله -بمعنى توظيفه في إنتاج المعرفة- في الحياة المعاصرة؟ وما هي قابليتنا نحن؟ ما هو استعدادنا للقيام بمهمة توظيفه وإعماله في عالمنا المادي والفكري الذي يختلف جذريًا عن العالم الذي ولد فيه مصطلحنا التراثي وعاش في إطاره وحدوده؟..»[1]. وكلها اسئلة – يمكن أن تعزز بأسئلة منهجية

(١) الجابري، حفريات في المصطلح، مجلة المناظرة، مرجع سابق، ص١١-١٢.

وإجرائية أخرى- متوجهة إلى الذات والتقويم الداخلي أساساً.

ولمعالجة خلل التحيز في المصطلح المنقول، المترجم أو المعرب يقترح د. المسيري أن لا نترجم على الإطلاق، وإنما «ننظر للظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أو بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية (أي نقلاً دون اجتهاد) للكلمة الأصلية، ولكنه مع هذا وبسبب هذا يظل تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا. أي أننا سنولد أو نصك مصطلحاً يصف ما نرى نحن ويفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسميات (الآخر) وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته، وهذا لا يعني بالضرورة انغلاقاً على الذات وإنما يعني انفتاحاً حقيقياً على (الآخر) بدلاً من الخضوع له تماماً أو رفضه تماماً. فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع (الآخر)، نأخذ منه (ونعطيه) ونبدع من خلال معجمنا»[1].

(١) عبد الوهاب المسيري، دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول، ضمن أعمال مؤتمر «إشكالية التحيز»، للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١١٠.

وهذه رؤية متقدمة وطموحة فعلاً نحو الاستقلال المعرفي والثقافي من خلال إحدى كبريات السبل المؤدية إليه -إن لم تكن أهمها على الإطلاق-، سبيل الاستقلال المصطلحي والمفهومي، والإبداع انطلاقًا من الذات.

هناك إشكال مصطلحي ثان في فكرنا المعاصر. وهو جزء في الواقع من الإشكال المتقدم، وعلاجه كعلاجه، إلا أن «خصوصيته» تتمثل في كونه ينتمي إلى المصطلح العلمي «البحث»، الطبيعي والتجريبي، وكذلك البدهيات العقلية، أو ما يعبر عنه بـ«المشترك الإنساني» أو «ما لا جنسية له ولا وطن، ولا هوية ولا دين..»، بخلاف المصطلحات المعبرة عن «الخصوصيات الملِّية والمعرفية»[١]. أو التمييز بين «مشكلات الإنسان» و«مشكلات المادة». فـ«مجال المجتمع ليس كمجال الميكانيكا، ولا هو يرتضي كل الاستعارات، لأن أي حل ذي طابع اجتماعي يشتمل تقريبًا ودائمًا على عناصر لا توزن ولا يمكن تعريفها (...) على حين تعد ضمنًا جزءًا منه لا يستغني عنه»[٢].

(١) انظر طه جابر العلواني في مقدمته لكتاب (الحضارة الثقافة المدنية) لنصر محمد عارف، ص٨.

(٢) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، =

وفي الوقت الذي يذهب فيه مفكرون إلى هذا النوع من التمييز، يذهب آخرون إلى أنه علينا «أن نكوّن تصورنا للتكنولوجيا، كمحور من محاور التغيير الاجتماعي والحضاري، يعمل في تناغم مع المحاور الاخرى، لا أن نتصورها «كتذكرة» جاهزة، نبتاعها كي نستقل مركبة التحديث الغربي تاركين وراءنا حقيبة الماضي والتراث (...)

والمصطلح (نقل التكنولوجيا) كما يستخدم اليوم، يرتبط بمغالطتين في منتهى الخطورة:

● يفترض المصطلح علاقة نقل أحادية الاتجاه بين طرفين، أحدهما فاعل إيجابي يعطي، والآخر سلبي متلق يأخذ. وإن عملية النقل تشبه ملء وعاء شاغر لا يتغير شكله خلال عملية النقل. واخطر ما يرتبط بهذا التصور الافتراضي الضمني، أن

= ط١/ ١٩٧٤م، ص٩٥. وجوابًا على تساؤل يطرحه: هل ندين كل اقتباس؟ يجيب انه «ينبغي أن نهيئ في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية». وهو نفس ما تم الإلماح إليه سالفًا كطرح صواب للإشكال. وكلام ابن نبي رحمه الله ينبغي ان يفهم في سياق منظومة حضارية يذهب فيها إلى ان التمكن الحضاري رهين لقدرة الحضارة على الاستقلال في الإنتاج وإبداع الحلول المناسبة لمشكلاتها. فالحضارة التي لا تلد منتجاتها -حسب تعبيره- ليست بحضارة، ومجتمع الاستهلاك مجتمع تابع ابداً.

الطرف المتلقي ليست لديه تكنولوجيا. فالفهم الدارج لنقل التكنولوجيا لا يضع أي اعتبار للتفاعل مع قدرات تكنولوجية محلية ما.. إنه يفترض وجود فراغ تكنولوجي يتوجب بالتالي ملؤه.

● يفترض المصطلح أن التكنولوجيا هي «شيء» يمكن نقله من سياق اجتماعي حضاري لآخر. وهذا غير صحيح بالمرة، وتؤكد الدروس المستفادة من هنا ومن هناك في دول العالم الثالث أن التكنولوجيا غير قابلة للنقل، وأنه يشترط في القدرة التكنولوجية مراحل أربعة: الاستيعاب (البحث عن البدائل المتاحة، تخطيط...)، التشغيل (تشغيل المصنع، الصيانة، ضبط الجودة والمخزون...)، التطويع (هضم التكنولوجيا، أو التمكن من تقليد المنتج وتعديله...)، الإبداع (بحوث للتطوير، تعديلات جوهرية، إبداع منتج جديد...). فمن الممكن نقل مكونات من القدرات التكنولوجية في مراحل الاستيعاب والتشغيل فحسب، فإن لم تبذل جهود مضنية لبناء قدرات تكنولوجية ذاتية لن يمكن أبداً الدخول إلى المراحل التالية، وهي التطويع والإبداع. وهي

المراحل الحاسمة للاستقلال التكنولوجي»[1].

الواقع أن هذا النص -بطوله- يدل دلالات تقوي الاتجاه الذي يماثل بين النقل والاستعارة في العلوم الملية والإنسانية عمومًا، والنقل والاستعارة في العلوم التجريبية والعقلية البحتة. فمنهجية النقل هنا كمنهجية النقل هناك، والمصطلحات الموظفة في الاستعارة هنا، كتلك الموظفة في الاستعارة هناك. ليس بينهما فارق كبير، غير الفروق التقنية حسب المجال. فـ(الدمج والتبيئة والتقريب والاستيعاب)، كـ(الاستيعاب والتشغيل والتطويع والإبداع) من حيث المقاصد والغايات الحضارية للأمة. وكما ينبغي لنظام المعرفة في العلوم «الأولى» أن يؤهل نفسه بتقوية مجاله وتوسيع أفقه حتى يتمكن من الاستيعاب والدمج، ينبغي أيضًا لنظام المعرفة في العلوم «الثانية»، أن يفعل الشيء نفسه حتى يتمكن من استيعاب المنقول وتطويعه، أو حسب عبارة مالك بن نبي: «أن نهيء في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق

---

(١) إبراهيم حامد الموصلي، «التكنولوجيا»، و«التنمية» من منظور حضاري، مجلة منبر الشرق، ع٩،س٢ / ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص٥٠-٥١. وانظر أيضًا في نفس السياق بحوث هامة في العدد الخاص من مجلة أكاديمية المملكة: المعرفة والتكنولوجيا، سلسلة الدورات، الدار البيضاء، ١٨-٢٠ ذو القعدة ١٤١٣هـ/ ١٠-١٢مايو١٩٩٣م.

ما نتصور من حلول لمشكلاتنا..».

والذي لا خلاف حوله، أن وراء أي إنتاج علمي مهما كان طبيعيًا أو تجريبيًا، نظامًا من المعرفة الموجهة، أو جملة من الرؤى والتصورات الحافة به، تشكل مرجعيته الفلسفية.. ومهمة الثقافة الناقلة هنا تكمن في مدى قدرتها على تحديد جملة من الرؤى والتصورات، أو مرجعية جديدة توجيهية وتسخيرية، حتى يتسنى لهذا المنقول أن يفعل في الاتجاه الإيجابي لا السلبي، سواء تم تطويعه وتجاوزه بالإبداع المحلي أو بقي هو هو . وهذا يتطلب أول ما يتطلب نهضة في هذه الثقافة، وتماسكًا بين عناصرها الثابتة والمتحركة.

وعلى الرغم مما هو جار -عمومًا- من اهتمام بمشكل المصطلح الوافد، فإن تقديم البرامج، واقتراح الخطط العملية من طرف المؤسسات والأفراد[١]، ما يزال ضامرًا ولا تكاد تعثر فيه -بعد

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى جهود المعاهد والمجامع واللجان المهتمة والمختصة بالتعريب والتنسيق والترجمة على امتداد العالم العربي والإسلامي. وهي وإن قطعت أشواطًا في معالجة المصطلح عمومًا، فإن التحدي القائم يحتاج إلى جهود أكبر وإمكانيات أوفر. انظر في ذلك مثلاً:

● محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنظيمها.. =

جهد- إلا على إشارات ولمحات سريعة. وهو فيما يبدو موطن الداء الذي ينبغي أن تنهض وتستنهض الهمم لمعالجته في مختلف فروع المعرفة، وتقوية موقف الذين «يقفونه (المصطلح الوافد) -وهم القلة النادرة- في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية وحسن النية ودرجة النفع»[١]!

والمصطلح الوافد -السائد أو غير السائد- لا يواجه- ولاينبغي أن يواجه- بمنهج «العثور».. [إذ] لابد من خطة علمية شاملة حاسمة، لمواجهة ما أسماه بعضهم بـ «الطوفان المفهومي»[٢]. ويحدد د. البوشيخي معالم هذه الخطة في:

«١- إحصاء ممتلكات الذات.

٢- استيعاب ما لدى (الآخر) من علم بعلم في مختلف التخصصات.

= ● أحمد الأخضر غزال: المنهجية العامة للتعريب المواكب، مشاكله اللسانية والطباعية..

● محمد فهمي حجازي: الأسس اللغوية للمصطلح، وفيه مقدمة مفيدة حول «علم المصطلح»، مكتبة غريب، ص٧-٢٤. وغيرها..

(١) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، افتتاحية نشرة أخبار المصطلح، مرجع سابق، ص١.

(٢) نفسه، ص١.

٣- الاقتراض الحضاري بعلم من خارج الذات حسب حاجات الذات.

وذلك يعني فيما يعني:

١- صرف الجهد في مجال النص التراثي أولاً لأنه مجلى الذات وخزان الممتلكات.

٢- ثم مجال لغة النص ثانيًا، ولا سيما الاصطلاحية، لأنها المدخل الوحيد للتمكن من الفهم السليم للمفاهيم، الذي عليه ينبني التقويم السليم فالاقتراض الحضاري السليم.

٣- ثم مجال دراسة النص مقامًا ومقالاً ثالثًا، لأنه الهادي إلى استنباط الهدى اللازم للحضور والشهود الحضاري، مما لا حاجة إلى اقتراض الأمة له من خارج الذات.

٤- ثم مجال الوافد من خارج الذات رابعًا، واستيعابه عند أهله، بالتخصص فيه بلغات أهله، ثم بتتبع آثاره فينا بالدرس العلمي لا بالخرص، لأن ذلك الذي يمنعنا من أن نَظلم أو نُظلم، ويؤهلنا للشهادة على الناس بحق»[1].

---

(١) نفسه، ص١.

فالعناصر المتقدمة تشمل في الواقع خطتين، إحداهما شبه عامة، والأخرى شبه مفصلة. وإعطاء الأولوية لـ «ممتلكات الذات» فيه تأكيد على ضرورة العناية بالمقومات الداخلية للأمة اولاً. اما العنصر الرابع فيحدد مسلكين للتعامل مع الوافد: «استيعابه عند أهله» و«تتبع آثاره فينا».

وبتوسع أكثر، نجد د. طه عبد الرحمن من خلال مناقشته لاستعمالات ابن رشد - مثلاً- ولغيره، لمصطلحات فلسفية ذات مجال تداولي مغاير (التداول اليوناني)، وما يمكن ان تحدثه من لبس في المجال التداولي العربي الإسلامي، كـ «جوهر الشيء» و«الاختراع» و«الموافقة»، ودعوته إلى استعمال «الشيء» بدل «جوهر الشيء»، و«الخلق» بدل «الاختراع»، و«التسخير» بدل «الموافقة».. يقول مثلاً: «الأصل في استبدال مصطلح «الاختراع» مكان المصطلح المألوف: «الخلق» هو تأثير التداول اليوناني، إذ لم يكن الجمهور اليوناني قادراً على إدراك معنى «الخلق»، فلم يكن مبلغ علمه إلا «الصنع». ولما كان فلاسفة اليونان يتوسلون بمدارك جمهورهم، فقد أثبتوا هذا المفهوم في أدبياتهم، فنقله فلاسفة

الإسلام عنهم، كما لو كان أولى بالمعالجة الفلسفية من نظيره المتداول: «الخلق». وقد كان ابن رشد يعد مفهوم «الصنع» نهاية في البرهانية لا يليق استعماله في دليل متوجه إلى الجمهور، واحتاج إلى لفظ على منواله، فتخير لفظ «الاختراع»..»[1].

يحدد د.طه عبد الرحمن ثلاثة معالم منهجية كبرى في التعامل مع المنقول والدخيل من المصطلحات والمفاهيم والمناهج:

- التمكن من مجالها الأصلي..
- التمكن من إنزالها وتوظيفها ..
- النظر فيما تؤدي إليه من نتائج.

كما حدد «شرائط التقريب»، وهي: شرط التصحيح التداولي، وشرط التداول الأصلي، وشرط اليقين التداولي.. وتوقف عند «ضروب التقريب الفاسد»، وهي كل نقل يخل بالشروط المذكورة. وذكر منها: «التقريب القلق» مقابل الإخلال بشرط «اليقين التداولي»، و«التقريب المعكوس»، و«التقريب المنكوس» مقابل الإخلال بشرط «التداول الأصلي». و«النقل

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٦٧. وانظر ما بعدها إلى ص١٧٤.

المقلد »، «النقل المستلب»، «النقل المتعصب»، «النقل المستهتر» مقابل الإخلال بشرط «التصحيح التداولي»[1].

وقد تقدم معنا عند مالك بن نبي، أن «الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية: شروط توافقها، ونفعها، ولياقتها»، فحدد بذلك: الضرورة، التوافق، والنفع واللياقة. وهذه تخضع بدورها -عنده- لمنهجية أعم تتحدد في «اختبار متعمد»، و«اختيار بين وسيلة وأخرى»، ثم «دمج المستعار بصورة طبيعية في الحياة الإسلامية»، أي اختبار واختيار ودمج[2].

هذه عموماً بعض الملامح التي يمكن أن نقف من خلالها على مقاربة للأسس المرجعية والمنهجية لمسالة المصطلح في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر. ولا شك أن توحيد الرؤية والتصور حول قضايا أساسية في هذه المسألة، هو من الأمور المتاحة والمتيسرة، إذ لا فرق عموماً إلا في التعبير والصياغة، سواء كان ذلك في المصطلح التراثي أو في المصطلح المنقول والمستعار.

(١) نفسه، ص٢٩٨-٣٠١.

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص٧٩.

فضرورة التوحد حول المصطلح التراثي، وتحويله من جديد إلى مفتاح للعلوم، بضبطه في مجالات ثلاثة أساسية ومؤثرة هي: المجال اللغوي، والمجال الشرعي، والمجال الاصطلاحي المتأخر، كل ذلك تعريفًا واستعمالاً وتداولاً، وخاصة توضيح اللبس الواقع بين المصطلحات الشرعية والاصطلاحية الذي يحجب صورة التدين الحقيقي نفسها لدى المرء، لمن الأمور الحاسمة والفورية في سبيل نهضة فكرية وثقافية أصيلة في الأمة، وإيقاف نزيف الاختراق والتبعية في كيانها.

أما المصطلحات والمفاهيم المنقولة، فالرؤية العامة فيها تقريبًا واضحة في مختلف توجهات فكرنا المعاصر -مع استثناء تياري الرفض أو القبول المطلقين طبعًا-. ومنهجيات: الدمج والتبيئة والتقريب والاستيعاب والفصل والوصل.. كلها شعور بالتمايز والمغايرة المرجعية (للآخر). والشروط المنهجية الأخرى «المقررة» هي تأكيد على ضرورة التوحد على هذا المنهاج العام في النقل والاستعارة:

١- التأكد من الحاجة أو الضرورة الداعية إلى النقل أو الاستعارة.

٢- التمكن من المجال التداولي للمنقول أو المستعار.

٣- الاختيار بين وسيلة وأخرى حسب درجة النفع.

٤- التمكن من توظيفه وتنزيله، أو القدرة على دمجه واستيعابه.

٥- تتبع آثاره وما يؤدي إليه من نتائج.

ويمكن لكل عنصر أن يتفرع حسب موضوعات العلوم أو مجالات المعرفة. وفي هذا إجابة عن التساؤلات الثلاثة في مطلع هذا البحث.

الفصل الثالث :

نماذج من الاستعمال المعاصر.. وتعدد المرجعيات

إن الناظر إلى «استعمالات» المصطلح في فكرنا المعاصر، بمختلف اتجاهاته، لا يلبث يقف على فوضى وابتذال في هذا الاستعمال، خاصة إذا تعلق الأمر بانتماءات مرجعية ومذهبية مختلفة ومتناقضة، حيث يستعمل المصطلح باعتباره «دمغات، وأختام جاهزة» تتسع دلالاتها من حد النصرة والتأييد إلى حد المعارضة والرفض.

المبحث الأول : المصطلح ومنطق التبرير

ناخذ نصًا لمفكر محكوم بخلفية مرجعية حادة تجاه قضايا الفكر العربي الإسلامي، والقصد هو المصطلحات والمفاهيم المتناثرة في النص بشكل عشوائي لا لغرض إلا للتبرير والانتصار.. هذا –وهذا أعجب– في سياق نقده واعتراضه على من يوظف المصطلحات ويقلب معانيها إلى أضدادها.

يذهب إلى أن ممثلي «السلفية المحدثة» «يمارسون استراتيجية التسمية بذكاء، فهم لا يكتفون بأن يقلبوا الموقع السلفي الخاسر في هذه الاستراتيجية إلى موقع رابح، وذلك بإطلاقهم على ماكان

يعرف في عصر النهضة بـ «التقليد»، اسم «الأصالة» و«التراث»، بل يقلبون أيضًا موقع التجديديين الرابح إلى موقع خاسر بتعميدهم «التمدن» و«التقدم» و«التجديد» و«التحديث» باسم «التغريب» ذي الوقع الجارح للشعور بالهوية. إذ تشاء المصادفة اللغوية [كذا !] أن يعني التغريب لا صيرورة المرء غربيًا فحسب «Occidentalisation»، بل صيرورته أيضًا غريبًا ومستلبًا عن ذاته «Alienation». والحال أن مؤلف الإسلام في معركة الحضارة [يقصد منير شفيق]، إذ يصر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الإفرنجية فإنما ليدمغ «التحديث» بأنه «تفرنج»، وهو مفهوم سلوكي مرذول في الوعي الشعبي العربي، وليربطه في الوقت نفسه بواحدة من أكثر الذكريات الصادمة اعتمالاً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي، الحملات الصليبية التي تحتل موقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات فرنجية»[1].

هذه الظاهرة، ظاهرة امتطاء صهوة المصطلح، واقتياده من غير

(١) جورج طرابشي، المثقفون العرب والتراث، تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط١، ١٩٩١م، ص٥، هامش ٢٢٤. ولا يقف الكاتب عند هذا الحد بل يشن حملة هوجاء على مجموعة من الباحثين كمحمد عمارة وبرهان غليون وأنور عبد الملك وعابد الجابري وحسن حنفي وعبد الله =

خطام ليجول في المناطق الشائكة والوعرة، نجدها بشكل أوضح عند بعض أصحاب المشاريع، أو القراءات الجديدة، أو «التجديدية». وإذا تم استبعاد طائفة من هذه القراءات لمفارقتها للمقتضيات المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، فإن طائفة أخرى منها تتلبس بكثير من تلك المقتضيات وتفرض نفسها بقوة من خلالها في المجالات العلمية والثقافية العربية والإسلامية.

لا نريد الإغراق في الجزئيات والتفاصيل، وإنما المراد التركيز على بعض المصطلحات الموجهة لمثل هذه الأعمال[1]. فصاحب «الثابت والمتحول» مثلا، يجعل من مصطلح «الاتباعية» محوراً يفهم من خلاله الأصول الإسلامية قرآنا وسنة وفكراً ناجزاً

= عبد الدايم وعصمت سيف الدولة.. وغيرهم ممن يقول مثل قولهم في الغرب وحضارته باستعمال عبارات من قبيل: «الاستعمار الفكري»، «الاستعمار الحضاري»، «التحدي الثقافي والحضاري»، «الغزو الثقافي والحضاري الأجنبي»، «التبعية الثقافية»، «التلوث الثقافي»، «الاستلاب الثقافي»، «الإمبريالية الثقافية والحضارية»، «طغيان النموذج الغربي»... إلخ. فحسب زعمه أن مفاهيم من هذ القبيل «هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدين لا يمكن الجمع بينهما هما: الاستعمار والحضارة، الغزو والفكر، الإمبريالية والثقافة..»، نفس المرجع، ص٦٢.

ولا ندري أين وجه التنافر وحركة الاستعمار عموماً إنما تسعى إلى إحلال حضارة وثقافة هما حضارتها وثقافتها محل حضارة وثقافة هما حضارة وثقافة البلد المستعمَر، وكذلك الفكر واللغة وكل أنماط الحياة.

(١) المقصود المصطلحات الموجِّهة لأعمال كل باحث، وسنقف فيما سيأتي مع مصطلحات أخرى موجهة ومتحكمة في بنية الفكر العربي ككل.

حولهما، معتبراً تلك الاصول تكرس هذه «الاتباعية» وتجعل الفكر «لا يُفهم ولا يُعرف إلا بالارتباط بهما، بحيث تعطل وتغيب ملكات العقل والإبداع والنظر لمعرفة الجديد والإسهام فيه، والاكتفاء بالقديم الذي هو قديم وحاضر ومستقبل في نفس الوقت»: . موظفًا في ذلك مصطلحات دون ضبط لغوي ولا شرعي لها كـ «الاتباع» و«البدعة» و«الإحداث» . . وغيرها بحيث يعمد إلى تضخيم المعاني السلبية التي جاءت هي أصلاً لمحاربتها، لتصبح تلك المعاني وكأنها المعاني الوحيدة المرادة من تلك المصطلحات[1].

وإذا ما تم تجاوز مطلب التتبع والاستقراء للنصوص والآثار والتعريفات الواردة بخصوص تلك المصطلحات للوقوف على المعاني والدلالات المختلفة التي وظفت لأجلها، لأن هذا من المطالب الوعرة وغير المرغوب فيها غالبًا عند أصحاب هذا الاتجاه، فإنه لا يمكن بحال تجاوز الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة، في أن نظام المعرفة في الإسلام يستنفر كل وسائل وأجهزة المعرفة

(١) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج٢ تاصيل الاصول. وانظر خصوصًا «في معنى القديم ومعنى المحدث» من القسم الثالث «جدل الاتباع والإبداع، أو القديم والمحدث»، ص١٢٥ وما بعدها، دار الفكر، ط٥، ١٤٠٦هـ-١٩٨٤م.

التي هي جزء من الإنسان نفسه، من سمع وبصر وفؤاد وقلب وعقل وجوارح. . . -على تداخل بينها- لتقوم بوظائفها المطلوبة من تدبر وتفكر ونظر وتعقل وتفقه. . إلخ. واختزال هذا كله في معنى سلبي من معاني «الاتباع» وهو غير مراد شرعًا، فيه مغالطة كبيرة وجهل فادح وتحريف للكلم عن مواضعه.

ويذهب داعية «التاريخية» في الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلى استخدام مصطلح «الحدث الإسلامي» بدل الإسلام، لأسباب يشرحها كمايلي: «إن مصطلح الحدث الإسلامي الذي نستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الإسلام الشائع على كل شفة ولسان، يتيح لنا أن نصيب عدة أهداف في ضربة واحدة: فهو يتيح لنا أولاً تجذير الإسلام في التاريخية، بدلاً من أن يبقى مفهومًا مثاليًا مجردًا خارج الزمان والمكان. وهو ثانيًا يتيح لنا أن ننظف مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به عبر القرون»[1].

والتساؤل الذي يمكن طرحه هنا، هو إذا تم تجذير الإسلام -بما هو وحي- أي ربطه بعوامل الزمان والمكان، فكيف يمكن

---

(١) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٥، ص١٠-١١.

تنظيفه من التراكمات والإضافات التي هي بنت الزمان والمكان، ونتاج لهما؟ بأي مقياس يتم ذلك إذا لم يكن بمقياس الوحي المفارق للزمان والمكان المستوعب لهما في نفس الآن.

أيكون بمقياس العقل، أم الواقع، أم التجربة؟! وهل تم ما تم إلا باسم هذه المقاييس المشتركة بين الناس المحكومة بسياقات الزمان والمكان؟! وفي محاولة استدراك -لا تزيد في الواقع ما تقدم إلا تقريرًا- على أن يحمل كلامه على الإسلام محملاً عامًا، يميز الكاتب بين «الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي، وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد. فالأول يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تمامًا في الزمان والمكان، (...) وأما الثاني، فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد، فهذا التراث لا يهتم إطلاقًا بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخيًا، وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة والنموذج الصالح»[1].

والذي يهمنا هنا -كما تقدم- هو الوقوف على المصطلح المحور الموجه عند الكاتب، ولا شك في أن مصطلح «الحدث» موظف هنا

(١) نفس المرجع، ص١٢.

توظيفًا «فلسفيًا» «كلاميًا»، اي بالمعنى المتداول في الفكر الفلسفي والكلامي، ونظرية «الحدوث» كان لها من الرواج ما كان، في فترة نشاط هذا الفكر، ووظفت في مجالات كثيرة وصلت إلى مناقشة حدوث الأسماء والصفات والأفعال المتعلقة بالذات الإلهية، ودلالاتها الموضوعة لها في هذا العلم عمومًا، حدوث الشيء وظهوره في زمان ومكان، مسبوقًا بهما ومؤطراً بهما، ولهذا يستعمل الحدوث في مقابل القدم، بمعنى الجدة أو الجديد[1].

و«الحدث الإسلامي» أو «الحدث القرآني»، عند الكاتب، لا يخرج عن هذا السياق. ولا ينبغي أن يحمل معنى الحدث هنا محملاً نظريًا مجردًا، إذ صحيح أن القرآن والإسلام ظهرا في زمان ومكان، ولكن المراد تأثير الزمان والمكان في النشأة والظهور، وتحكمهما في بلورة وصياغة المبادئ والتصورات وغير ذلك.

يستعمل الكاتب أيضًا بدل «أهل الكتاب» مصطلح

(١) انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ج١، ص٤٥٤.
وانظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١،ص٢٧٨. وأيضًا ج٣،ص١٢١١.
قال: «الحدوث بالضم مقابل القدم، والحادث مقابل القديم، وهو إضافي وحقيقي، ذاتي وزماني (...). قال الحكماء: الحدوث يستدعي مدة، أي زمانًا، ومادة أي محلاً (مكانًا)، إما موضوعًا إن كان الحادث عرضًا، أو هيولى إن كان صورة، وإما جسمًا يتعلق به إن كان نفسًا..».

« مجتمعات الكتاب »، وهو بعد « اختراعه لهذا المصطلح وبلورته له » كان يهدف إلى أمرين: « الأول: زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالبًا لما يدعوه القرآن « بأهل الكتاب »، إلى الأرضية الأرحب والأوسع « لمجتمعات الكتاب » (...) فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه (...) والثاني: أن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية السنية وأنثروبولوجية للوحي (...) بمعنى أن ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية، وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الخطاب الديني، ثم دراسته كظاهرة أنثروبولوجية، بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعًا واختلافًا »[1].

من الملاحظات التي يمكن أن تتوجه على النص، أن الكاتب ينتزع مصطلح « أهل الكتاب » من سياق قرآني يقوم على التصديق والهيمنة على ما عند أهل الكتاب في كتبهم، في حين أن مصطلح « مجتمعات الكتاب » ينفي هذه الخاصية عن القرآن ليسوي بينه وبين سائر الكتب، دون اي اعتبار تاريخي للكتب

(١) محمد اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص٢٠ .

المنزلة، ودون أي اعتبار لما طرأ على الكتب الأخرى من تحريف وتبديل، دون أي اعتبار للغة التي دونت بها هذه الكتب. إذ الكتب السماوية السابقة بعد ضياع أصولها دونت بعد ذلك بقرون من محفوظ الأحبار والرهبان، وكان هذا من أكبر مداخل التحريف فيها، فضلاً عما أضافته الترجمات والفرق العديدة من تحريفات أخرى[1].

والفارق كبير، بمنهجية التحليل التاريخي نفسها التي يعتمدها الكاتب، بين هذه الكتب.

وبين كتاب حافظ على نصه اللغوي الأصلي الذين نزل به أول مرة، تمامًا كما حافظ على مضمونه من التحريف والتبديل. والجمع بين مختلفات، تحت اسم «الحقيقة الدينية الكلية» -كما يسميها أحيانًا- أو «مجتمعات الكتاب» من أجل دراستها

(١) ناقشت د. أركون على مدار أربع ساعات حول قضايا عديدة في فكرنا الراهن، منها هذه القضية التي يصر فيها إصرارًا على عدم التزام أية «مقدمات عقائدية» لدراستها والبحث فيها، بما في ذلك «المقدمة» القائلة بصحة النص القرآني، ومفهوم الهيمنة، والتصديق فيه، إذ البحث التاريخي -عنده- وحده كفيل بتبيان ذلك. وكان هذا البحث ما يزال بكرًا لم يأخذ مجراه ولم يقدم بعد خلاصته في الموضوع. علمًا بان ابحاثًا وعلومًا عديدة في مجال تاريخ الاديان او الاديان المقارنة قالت كلمتها منذ وقت مبكر، ومن طرف علماء معظمهم غربيين، في شان كتبهم المقدسة على الاقل.

دراسة السنية، «انثروبولوجية»، دون تسليم بالمقدمات السالفة، لن تكون نتيجته إلا ما تم تقريره سلفًا من «تاريخية النص» أو «الحدث القرآني»، المقدمة المسلمة الكامنة.

ولا ادري ما المانع من إنجاز هذه الدراسة داخل بنية كل نص «مع الأخذ بعين الاعتبار بخصوصية الخطاب الديني»، كما قال الكاتب نفسه. وانظر قريبًا من هذا أيضًا حديثه عن «إسلام أول» أو «الدين القوي»، و«إسلام ثان» أو «دين أشكال»، و«إسلام ثالث» أو «دين فردي». وإذا أمكن غض الطرف عن هذه التقسيمات باعتبارها «مستويات من المعاني ومن العمل للإسلام»[1]، فإن منهجية عرضها استنادًا إلى «الأنثروبولوجيا الدينية» و«التاريخية» لا تسمح لها بالابتعاد كثيرًا عن المنطلقات السالفة.

يطرح أركون بشكل عام، «مشكلة المعجم الاعتقادي القديم» أو ما يسميه أيضًا «المعجم الإيماني اللاهوتي القديم» الذي يضم مفردات من قبيل (الوحي، الإيمان، المقدس، الحرام...)، «مفردات ضخمة كثيفة تملأ علينا أقطار وعينا»، ومعجم «أصبحت كواهلنا تنوء تحت أكياس... فهو أثقل من أن نتحمله

(١) محمد أركون، لوي غارديه، الإسلام، الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، ط١، ١٩٨٣م، دار التنوير للطباعة والنشر، ص١١٦ وما بعدها.

أو نستطيع حمله بعد الآن، اللهم إلا إذا ما قررنا أن ندخل فعلاً في مناخ الحداثة العقلية والمسؤولية الثقافية»[١].

وإذا كانت مسألة المراجعة التصحيحية «للمعجم» اللغوي التراثي، لا الاعتقادي فحسب، بل في سائر العلوم الأخرى أيضاً، من الأمور التي على العموم، يمكن القول: إنه في الفكر العربي المعاصر، لا يوجد باحث ولا مفكر له من القدرة والجرأة على نقل المصطلحات، وتعريبها بأصولها الأعجمية، خاصة في مجال مناهج البحث، والعلوم الإنسانية[٢]، ومحاولات تطبيقها على العلوم الإسلامية، بالشكل الذي يكاد ينفرد به بمعجم خاص -بمعونة المترجم والشارح د.هاشم صالح- ما لمحمد أركون.

وإن كان هذا العمل لا يخلو من إيجابيات من حيث الإفادة من العلوم والمناهج الحديثة، فإن الإغراق إلى حد الافتتان بتتبعه وتنزيل كل ما جد فيه على الفكر الإسلامي وأصوله، لمن أخطر المزالق وأكبر المداخل التي يتشوه من خلالها هذا الفكر، ويتهيأ للالتحاق بأصول أخرى غير أصوله، وحضارة أخرى غير حضارته.

والكاتب يدعو في أكثر من مناسبة إلى أننا «بحاجة اليوم

---

(١) محمد أركون، الإسلام والحداثة (الحداثة ومشكلة المعجم الاعتقادي القديم)، مجلة مواقف، ع٥٩-٦٠، س١٩٧٩م، ص١٦-٢٠.

(٢) يمكن الإشارة إلى نماذج من المصطلحات والمفاهيم، والعبارات المستعملة بكثرة في كتابات أركون من قبيل: الأنثروبولوجيا الدينية، علم الاجتماع التاريخي، علم النفس التاريخي، الطفرة السيميائية الدلالية، المخيال الجماعي، الإسلاميات=

أكثر أن نستوعب الحداثة الفكرية في العلوم والميادين كافة. [فـ] نحن بحاجة إلى حركة ترجمة واسعة لا تقل أهمية على حركة الترجمات الكبرى التي سادت في العصور الكلاسيكية زمن المأمون وأدت إلى ازدهار الفكر العربي..»[1].

المبحث الثاني: المصطلح الديني.. والتاريخي

يشن صاحب «التراث والتجديد» حربًا على المصطلحات «التقليدية القديمة» ناسبًا إياها تارة إلى العلوم التي تعبر عنها وتنتمي إليها، وتارة إلى عموم «اللغة الدينية»، دون تمييز بين ماهو أصيل من صميم الدين، وما هو عارض من مصطلحات العلوم.

والكاتب ينطلق عمومًا من رؤية خاصة بمشروعه حول إعادة ترتيب قضايا علم الكلام، «العلم المقلوب»، عن طريق تحويل

= التطبيقية، دوائر: المفكر فيه، اللامفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، المجاز، الرمز، الأسطورة، الأرثوذكسية، الدوغمائية، السكولائية، الميثولوجيا، الثيولوجيا. .إلخ. إذ لا يمكن حصر ما أسماه بـ «ثورة في المناهج التاريخية، وثورات متتابعة في تاريخ العلم والفكر».

وبخصوص مرجعية المصطلح والمفهوم، فالمهم عنده هو «الجانب التنظيري العلمي لهذا المفهوم» حتى يتكيف ويطبق على اي مجتمع كان، اما السياق السياسي فمرفوض عنده ولا يعتد به! نفس المرجع ص٣٢.

(١) محمد اركون، الإسلام والحداثة، (ندوة مواقف: الإسلام والحداثة)، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص٣٥١. ويعتبر الكاتب ان عدم وجود مصطلح «الأرثوذكسية» - مثلاً- في اللغة العربية «دليل صارخ على مدى تخلف الفكر والتفكير بهذه اللغة=

الخطاب من «السماء» إلى «الأرض»، والانطلاق من الواقع بدل الانطلاق من الوحي، والعناية بموضوع الإنسان الذي هو محور الخطاب الإلهي، بدل العناية بالنص الإلهي الذي كان محور الخطاب الكلامي[1]. وهذا يتطلب منه إعادة بناء لغة جديدة تساعده على هذا الترتيب وتسعفه بالمصطلحات والمفاهيم المناسبة للعصر والواقع. يقول :

«إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلة، والتي تمنع أيضًا إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين، أو ... مثل: الحلال، الحرام، الواجب، المكروه، كما هو الحال في

= في المرحلة الحالية»، ص٣٤٤. ولست أدري ما الذي ستخسره هذه اللغة بزوال هذا المصطلح ونظائره منها، إن لم تكن ستتخفف من تبعات مصطلحات معربة أغلبها مضلل، علماً بإمكانية ترجمتها والتعبير عنها باللغة العربية ذاتها.

(١) انظر ذلك بتوسع في: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم)، ج٢، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التنوير، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٥١ وما بعدها؛ (إلهيات أم إنسانيات)، ص٥٥٦ وما بعدها (العلم المقلوب).

علم أصول الفقه، أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة مثل: الجوهر، العرض، الممكن، الواجب، الضروري، الحادث، العقل الفعال، العقل المنفعل، كما هو الحال في التصوف. هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقًا لمتطلبات العصر، نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها..»[1].

فداخل سائر العلوم المذكورة، هناك مصطلحات أصيلة تعبر عن حقائق شرعية، وهناك مصطلحات عارضة، إما منقولة أو مستحدثة. والتقسيم ينبغي أن يراعي هذا التمييز.

وطريقة تجديد اللغة التي يقترحها الكاتب « طريقة تلقائية صرفة، يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده، ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولاً شائعًا في العصر القديم»[2].

هذه الطريقة إذا كانت مفيدة في تيسير كثير من مصطلحات

---

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ ص١٢٤.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٢٤.

العلوم وجعلها مفهومة ومستوعبة في وقتنا الراهن، تحيل دون تعقيد على مضامينها الأصيلة بتحريرها مما شابها عبر العصور أو بتجاوزها أحيانًا، فلا ندري كيف يمكن تطبيقها على مصطلحات وأسماء هي أعمدة الدين وركائزه، كاسم الجلالة «الله»، والرسول، والجنة، والنار، والحلال، والحرام، والواجب.. .إلخ؟ هل يمكن «التخلص» من هذه الألفاظ «الأصول» والتعبير عن «معناها» أو «مضمونها» بألفاظ أخرى؟! أو تجاوزها بالمرة؟!

لننظر إلى محاولة الكاتب في أكثر هذه الأسماء أهمية وهو اسم الجلالة «الله».

فمن مظاهر القصور التي رصدها الكاتب في اللغة التقليدية، أنها «لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول «الله» (. . .) [الذي] يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم (. . .)، يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ (. . .)، بل إن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلق يراد التعبير عنه بلفظ محدود، يعبر عن اقتضاء أو مطلب ولا يعبر عن معنى معين. أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل، فهو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس

(...)، فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقد، يكون في الحس الشعبي هو الله. وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه، فهو أيضًا في الشعور الجماهيري هو الله (...). فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل (...)، أي أنه في معظم الحالات «صرخة المضطهدين»، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم..»[1].

و«إذا كانت اللغة مجرد حامل للمعنى، والمعنى مستقل، فإنه يمكن التعبير عنه بأي لفظ آخر، من أي عصر آخر ،ومن أي بيئة ثقافية أخرى»[2]، و«الانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه لن يقدم شيئًا (...)، ولكن الانتقال من «الله» إلى «الإنسان الكامل» يعبر عن كل مضمون الله، فكل صفات الله: العلم، والقدرة، الحياة، والسمع، البصر، والكلام، والإرادة، هي كلها صفات الإنسان الكامل، وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. «فالإنسان الكامل» أكثر تعبيرًا عن المضمون من لفظ «الله»[3]، فـ«لفظ الله لا يساوى معناه بأي

---

(١) نفس المرجع، ص١٢٧–١٢٨.

(٢) نفس المرجع، ص١٢٩.

(٣) نفسه، ص١٤١–١٤٢.

حـال، صـحـيح أن اللفـظ ورد في الوحي، ولـكن الإشكال هـو في فـهم اللفظ في عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضاري للفظ..»[1].

هذا بإيجاز، تصور الكاتب حول اسم الجلالة «الله» باعتباره لفظًا او لغة. ومن اولى الملاحظات التي يمكن توجيهها على هذا التصور، انه لا توجد اي محاولة تأصيل للفظ في مظانه وسياقه الخاص، فالموجود هو تبرير التصور، ومن خلال المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية وغيرها، التي أضفت المعاني السلبية الكثيرة على المصطلح[2].

والكاتب بطرحه هذا يشكل استمرارًا لعصر الانحدار الكلامي.. والإضافة الجديدة التي أضافها، هي جراته في الطرح والتناول. فإذا كان اللفظ في القديم مطروحًا «للفهم» -كما يصرح هو نفسه-: «ومازال علماء أصول الدين يحاولون فهم مدلول اللفظ حتى الآن دون الوصول إلى مدلول واحد»[3]، فإنه

(١) نفسه، ص١٢٩.

(٢) انظر الجزء الثاني خصوصًا من كتابه: من العقيدة إلى الثورة، (مرجع سابق).

(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٢٩.

بالنسبة إليه مطروح لـ «التخلص منه» و«تجاوزه».

مسألة تصور المعنى، والتعبير عنه بما يقابله، هي من المسائل «الجديدة» عند الكاتب أيضًا. والتساؤل هو: هل كل ما لا يمكن تصور معناه، ولا التعبير عنه بمقابل له مادي محسوس، ينبغي الاستغناء عنه وتعويضه بغيره؟! فعالم الغيب كله من هذا القبيل! والكاتب لا يتردد في التصريح بأن «ألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل إنسان، ولا تؤدي دور الإيصال»[1]. وفي هذا ما فيه من المغالطة، من حيث الجانب اللغوي لا الديني الشرعي فقط، بل الأدبي والفني أيضًا، بتجاوز مجال فسيح من الألفاظ ذات المعاني والدلالات الرمزية والمجازية، ومن حيث مصادرة إحساس وشعور وقناعة الناس، وإصدار أحكام قيمية تتعلق بكونهم يقبلون أو لا يقبلون، يعبرون في لحظات الحزن والفرح بكذا.. أو لا يعبرون. وهذا مخالف لشرط «الموافقة» للواقع عند الكاتب.

---

(١) نفس المرجع، ص١٣٨.

ثم -كما هو معلوم- إن مسائل الغيب هي من الأمور التوقيفية التي ورد النهي عن الخوض فيها، لعجز العقول عن إدراك حقيقتها وكنهها. وهذا سياق منسجم في خطاب الشرع للمكلف، بتوجيهه إلى النظر والتدبر والتفكر والتعقل فيما له مقابل واقعي، وتطاله يده، ويطاله عقله، وبنهيه عما سوى ذلك. فدعا إلى جعل القراءة في الكون، دليلاً ومعيناً على القراءة في الكتاب، وكلا القراءتين دليل على الحق سبحانه. وما اتي الفكر الإسلامي إلا من قبل الحياد عن هذه السبيل، والتمرغ ظهراً لبطن في هذه التوقيفيات.. وهذه امور لا تحتاج إلى مزيد من البيان.

الكاتب يصرح ايضًا بأن «مقولتي الإلحاد والإيمان، مقولتان نظريتان، لا تعبران عن شيء واقعي. لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على انه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه»[1]. وكان مصطلحي الإلحاد والإيمان ليسا مضبوطين شرعًا، وبينهما من التداخل ما يسمح لأحدهما بالتعبير عن نقيضه!!

ولنعد إلى مقولة «الإنسان الكامل» المقابلة للتوحيد أو لاعتقاد

(١) نفس المرجع، ص٦٦.

أن « الكمـال لله ». هـل للفظ « الكامل» مـعنى واقـعي، له مـقـابل حسـي فـي عـالـم الشـهـادة حـسـب شرط الكاتـب دائـمًا؟ وإذا كـان فما هو؟ وأين يوجد؟ وهل يمكن للإنسان أن يدرك الكمال؟!

إن مـقـولة « الإنسان الكامل» توقـع الكاتـب في نفس ما حـاول التـهـرب منه بـخـصـوص اسم الجلالة « الله »، فـهـي لا تـدل -فـعلا- إلا على سلسلة لا مـتناهيـة من الرغـبـات والأمـاني والتـطلعـات والتشوف نحو « الكمال » دون إدراكه. فـيعيش الإنسان معلنًا حربًا على خالقه ينازعه فيها صفات وأسماء الكمال!!

فـ « الله عـالـم، تعني ان الإنسـان يود أن يكون عـالمًا » لكي يصـل إلى « أنا عالم » بدل « الله عالم »! و« الله قادر، تعني أن الإنسان يود أن يكون قادرًا » ليصل إلى « أنا قادر » بدل « الله قادر »!! وهكذا مع السـمع والبـصـر والتكلم والإرادة، بل أيضًا، الوجود والقدم والبقاء ومخالفة الحوادث والقيام بالنفس والواحدية.

أمـا مـفـاتيح هذا النوع من النقلة التي يسـتـعـملهـا الكاتـب حلقـات وصـل لهـذه المنفـصـلات، ولازمـة تتكـرر فـي مـعظمـهـا، فعبارات من قبيـل: « الإنـسـان يصـف اغـلى مـا لـديه (الله) باعـز ما لـديه (العلم، القدرة، الحياة..)، ثم« يعيش مغتربًا في العالم » بسبـب « ظروف اجتـمـاعيـة »، فـ« إذا ما تغيـرت الظروف » (؟!)

و« أصبح الإنسان » و« استرد الإنسان » و« عاد الإنسان » .. إلخ »[1].
فعبر هذه الممرات يحقق الإنسان مطالبه في « الكمال »
بـ « استرجاع » ما « أخذه » الله منه!!

لا شك أن العناية بمبحث الإنسان في فكرنا المعاصر أمر مطلوب، لكن الخلاف مع الكاتب هو على مستوى المرجعية التصورية التي ينطلق منها، والمنهجية العملية التي يتوسل بها.. عندما يجعل الإنسان في مقابل الله، ويوظف اللغة كأداة نزاع في هذه المقابلة.. عندما ينطلق من كون اللغة الدينية الشرعية قد استنفذت أغراضها، ويخلق تعارضًا بينها وبين اللغة المعاصرة..

مرجعية ومنهجية يحكمها عمومًا منطق المقابلة والتعارض، بحيث لا يتحقق أحدهما إلا بالتخلي عن الآخر.

فالمنطق السليم المعبر عن « أصالة الفكر » حقًا -كما يزعم الكاتب- هو الانطلاق من الأرضية الخصبة التي هيأتها الأصول نفسها بخصوص مبحث الإنسان، ومظاهر تكريمه.. بل والتي خرَّجت نماذج من الإنسان لم يملك الفكر اللاحق إلا أن يعبر عنها بالمثالية والنموذجية والفرادة.. ثم تطويره بعد ذلك بما تتيحه علوم

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج٢، الإنسان الكامل (التوحيد)، ص٥٨٩-٥٩٩.

ومعارف العصر. إلا أن دعوة الكاتب تتجاوز هذه الأصول، لتستصحب معها -في العمق- ظلال مرجعية أخرى، وضعية تجريبية، وعقلانية مادية.. وجهت وسادت نظامًا معرفيًا آخر.

إذا أخذنا نموذجًا آخر وأخيرًا، يظهر لنا بوضوح أكثر اضطراب الكاتب في معالجته لمسائل «اللغة الدينية». فهو يختار للإسلام كدين أسماء بديلة عنه معبرة أكثر منه على مضمونه!! يقول قبل ذلك بخصوص الدين بأنه «لا يؤدي وظيفته في الإيصال (...) نظرًا للمعاني العديدة التي الصقت به خلال تاريخ استعماله»[1]. «ولما كان لفظ «دين» قاصرًا عن أداء المعنى فإن لفظ «أيديولوجيا» أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام»[2].

ما تجدر ملاحظته هنا، أنه إذا كان مبرر التخلي عن لفظ «دين» هو المعاني العديدة التي حفت به وحرفت دلالته -أو كادت- عن معناها الأصلي، فهل لفظ «أيديولوجيا» من المحكمات القطعيات التي لا معاني لها ولا ظلال!؟ ثم من أين جاء الكاتب بهذا اللفظ وهو الذي شرط على نفسه أن تكون عملية التجديد «لغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طريق النقل

---

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٣٠.

(٢) نفسه، ص١٣١.

الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية..»[1]. بل آخذ الكاتب المفكرين «الشوام والمغاربة الذين وقعوا في هذه الألفاظ المستهجنة بدعوى التحديث»[2]! وكيف «انفلت» هذا اللفظ للكاتب وهو يحمل معه ما يحمل من أثقال الدلالات والمعاني الأجنبية، وأضيف إليه ما أضيف في الاستعمال والتداول المحلي!

أيضًا بخصوص لفظ «الإسلام» فهو «مشحون بعديد من المعاني كلفظ «دين» (...) [و] .. لفظ «التحرر» هو اللفظ الجديد الذي يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم. فالذي يسلم لله يتخلص أولاً من كل ما يكبل الإنسان من القيود، وهو فعل التحرر الذي يبدأ بالنصف الأول من الشهادة «لا إله»، فإذا تحرر الإنسان من القيود، فإنه يقوم بالفعل الثاني وهو الإثبات «إلا الله» فيسلم لله. فالإسلام هو تحرر الشعور الإنساني من كل قيود القهر والطغيان (...) ..ولفظ «السلام» أيضًا يعبر أكثر عن مضمون «الإسلام» من اللفظ ذاته، لأن الإسلام هو الذي يحقق السلام الداخلي للإنسان بعد تحرره من كل قيود القهر والاستعباد..»[3].

---

(١) نفسه، ص١٣٩.

(٢) نفسه، ص١٤٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ص١٣٢.

واضح أن الكاتب يعبر هنا بـ «أجزاء»: «التحرر»، «السلام»، عن «كُلٍّ» هو «الإسلام»، ومعلوم أن معاني الإسلام لا تنحصر في اللفظين السالفين، بل تتجلى في كل القيم والمبادئ التي جاء بها هذا الدين، من عدل وشورى وإحسان وأخلاق.. وغير ذلك. فكيف يتم الاستغناء عن «كُلٍّ» ليُعبَّر عنه بأحد أجزائه، ويُزعم بأنه قاصر عن أداء المعنى المطلوب!! وانه يمكن لآحاد تلك الأجزاء أن تعبر عن مضمونه بدلاً عنه!!

إنه لا يمكن أن يعبر عن معنى الإسلام في شموله واستيعابه للمعاني الربانية والإنسانية إلا الإسلام نفسه، ولهذا كان الدين عند الله الإسلام، وأن من أراد غيره ديناً فلن يقبل منه، أما هذا اللفظ أو ذاك، فلا يمكن أن يعبر إلا عن جزء من ذلك الكل. ولهذا لما سأل قائدُ الفرس الصحابيَّ الجليل ربعي بن عامر رضي الله عنه: ما الذي جاء بكم؟.. أجاب إجابة حاول فيها أن يستجمع أكبر وأهم مبادئ الدين الجديد «الإسلام»، واختزلها في التوحيد والعدل والحرية، قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة».

ما أجمل أن تقرأ للكاتب أن «اللغة هي الثقافة، ونشر اللغة بألفاظها هو في نفس الوقت نشر لثقافة، والألفاظ المستعربة دعوة إلى تبني الثقافة الدخيلة وترك الثقافة الأصيلة، وكأن مفاتيح العلوم والفكر والثقافة هي عند الثقافات الأخرى وليست في ثقافتنا الخاصة (. . .) [فـ] المحافظة على الأصالة اللغوية، هي شرط التعبير عن أصالة الفكر»[1].

لكن ما أبعد الكاتب عن هذه القناعات، لا في موقفه من اللغة الدينية هنا، بل في سائر أعماله أيضًا. يفهم من كلامه أن إزاحة اللغة الدينية القديمة، التي لم يُبق لها ولم يذر أية إيجابية -إذ هي: لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله، لغة دينية قديمة، لغة تاريخية تعبر عن وقائع أكثر من تعبيرها عن فكر، لغة تقنينية تضم الوجود وتضعه في قوالب، لغة صورية مجردة، لغة يرفضها العصر[2]- هو إزاحة لثقافة معينة هي الثقافة الدينية. وأن الدعوة إلى ألفاظ «تجري مجرى النار في الهشيم، مثل: الأيديولوجيا،

(١) نفس المرجع، ص١٤٠.

(٢) نفسه، ص١٢٧-١٣٥.

التقدم، الحركة، التغيير، التحرر، الجماهير، العدالة..»[1]، هي دعوة إلى ثقافة أخرى متحررة من قيود وظلال الثقافة الأولى. فعن أية «أصالة فكرية» يتحدث الكاتب بعد إزاحة اللغة التي هي وعاء هذا الفكر الأصيل؟!

أما عن مميزات اللغة الجديدة، فأن تكون: عامة لمخاطبة كافة الأذهان.. مفتوحة تقبل التغيير والتبديل لا في مفاهيمها ومعانيها، بل حتى في وجودها بقاءً أو عدماً!! عقلية يمكن التعامل بها في إيصال المعنى.. لها ما يقابلها في الحس.. إنسانية لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية.. عربية وليست مستعربة أو معربة[2].

ولا أرى معنى لمناقشة هذه «المميزات» لهذه «اللغة الجديدة» لا من حيث إمكانها الواقعي مجتمعة، ولا من حيث التزام الكاتب نفسه بها في مشروعه «من العقيدة إلى الثورة» خصوصاً.

وما تقدم هو نماذج يسيرة يمكن أن تعطي -على الأقل- صورة عن العمل العام.

---

(٢) نفسه، ص١٣٥.

(٣) نفس المرجع، ص١٣٥-١٤٠.

خاتمة:

تمت الإشارة في مطلع هذا البحث إلى أن الغرض منه ليس الدفاع ولا الإثبات، وإنما معرفة واقع معاصر سائد في سياق تطور تاريخي للمصطلح، ونختمه بالتأكيد مرة أخرى على القدرة الذاتية لعموم اللغات في الصمود والاستجابة للتطورات والمستجدات إذا ما اعتنى بها أصحابها، واللغة العربية منها بصفة أخص، لأنها أيضًا لغة دين، تستجيب لا للمتطلبات المادية والدنيوية للإنسان فقط، بل لمتطلباته الروحية والنفسية والأخروية أيضًا. فـ «ليس هناك لغة مهما كانت ضعيفة لا تقدر على استيعاب العلوم والتقنيات. وقد أحيى الإسرائيليون لغة توراتية قديمة لم يكن أحد يتحدثها، وصارت لغة علمية وتقنية»[1].

و«ليس التهجم على العربية في بعض اقطارنا إلا وسيلة للتغطية على إخفاق السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي اتبعت في العقود الماضية، والرغبة في التحلل من

---

(١) برهان غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/ ١٩٩٥، ص٢٧٨.

المسـؤولية، وتحـميل التـاريخ والأجـداد والآخـرين مـسـؤوليـة هذه السياسات السيئة، التي قضت على الاقتصاد والمجتمع. وتريد أن تقضي على اللغة»[1].

إن السؤال الذي يجب طرحه ليس: هل اللغة العربية ضعيفة بالمصطلحات العلمية والتقنية أم لا، بل ليس أيضًا: هل العربية تصلح لإنتاج المصطلحات العلمية أم لا؟ ولكن كيف نطور لغتنا لتصبح على مستوى التجربة العلمية والتقنية؟ بالطبع، هذا يفترض أن يكون لدينا شعور أدنى بأننا أمة، وأن لدينا لغة خاصة بنا. فإذا كان شعورنا أننا حشد من الناس لا رابط بينهم، لا تجمعهم لا لغة ولا ثقافة ولا دين ولا تاريخ، ولا حضارة تربطهم ومنها يستمدون الروح والقوة والمعنى ، فليس هناك أي مانع في أن نتداول فيما بيننا حول اللغة التي نختارها كما نتداول حول الملابس التي نلبسها»[2].

---

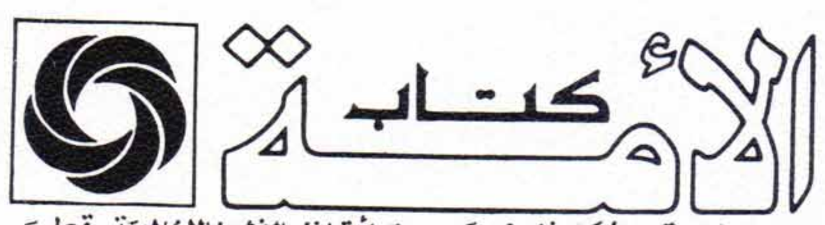
(١) برهان غليون، حوارات، ص٢٨١.

(٢) نفس المرجع، ص٢٨٠-٢٨١.

الفهرس

سعيد شبار

* من مواليد المغرب، ١٩٦٣م.
* حصل على الإجازة في الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني (١٩٨٧م)، والمعمقة من دار الحديث الحسنية الرباط (١٩٨٩م)، و دبلوم الدراسات العليا، تخصص الفكر الإسلامي والحضارة، جامعة محمد الخامس، الرباط (١٩٩٠).
* انهى إعداد دكتوراة الدولة في موضوع:
«الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية».
* عضو رابطة علماء المغرب.
* عضو جمعية «ملتقى العلوم والمجتمع»، الرباط.
* عضو الجمعية المغربية للدراسات والبحوث، مراكش.
* يعمل محاضراً بكلية الآداب، بني ملال.
* له عدد من المؤلفات والبحوث المنشورة في مجالات الفكر العربي والإسلامي والأديان وتحديات الفكر الغربي.. منها كتاب:
– النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر.



سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر

ص . ب : ٨٩٣ - الدوحة - قطر

من شروط النشر في السلسلة

- □ أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي والتغيير الحضاري، وترشيد الصحوة، في ضوء القيم الإسلامية .
- □ أن يتسم بالأصالة، والإحاطة والموضوعية، والمنهجية .
- □ أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره .
- □ أن يُوثَّق علميًا، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث .
- □ أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق .
- □ أن يكون البحث بخط واضح، ويفضل أن يكون مكتوباً على الآلة الكاتبة ، وألا يزيد عن مائة صفحة (حجم فولسكاب) تقريباً .
- □ يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد . .
- □ تُرسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- □ تقدم مكافأة مالية مناسبة

وكـــــلاء التـــوزيـــع

البلـد	اسـم الوكيـل	رقم الهاتف	عنـوانـه
قطـر	□ دار الثقافـة □ دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤٤١٤١٨٢ ٤٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ ـ الدوحة فاكس: ٤٤٣٦٨٠٠ ـ بجوار سوق الجبر
السعودية	□ مكتبـة الـوراق	٤٥٠٩٠٥٧-٤٥٥١١٤٢	ص.ب: ٩ الرياض ١١٤١١ فاكس: ٤٥٣٠٠٧١
الإمارات	□ مكتبة علوم القـرآن	٣٧٤٤٤٥	ص.ب: ٢١٦٣٣ ـ الشارقة فاكس: ٣٦١١١٠ ـ الإمارات
البحرين	□ مكتبـة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨ (المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ ـ البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكويت	□ مكتبة دار المنار الإسلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ ـ حولي ـ شارع المثنى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
سلطنة عمان	□ مكتبة علوم القرآن		ص.ب: ١٩٦٠ روي ١١٢ فاكس: ٧٨٣٥٦٨
الأردن	□ مؤسسة الفريد للنشر والتوزيع	٥٦٠١٠٩٩	ص.ب: ٩٦٠٦٥٤ ـ عمّان فاكس: ٥٦٩٨٩٢٩
اليمن	□ مكتبة الجيل الجديد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣ ٢٧٠٣٨-٧٥٨١١	ص.ب: ٥٤٤ ـ صنعاء
السودان	□ دار التوزيع	٧٧٩٤٦٠-٧٧٥٥٨٥	ص.ب: ٣٥٨ ـ الخرطوم
مصر	□ مؤسسة توزيع الأخبار	٧٥٨٨٨٨-٧٤٨٨٤٤ ٧٤٨٨٨٨	ص.ب: ٧ ـ القاهرة فاكس: ٥٧٤٨٧٠١
المغرب	□ الشركة العربية الأفريقية للتوزيع «سبيرس»	٢٤٩٢٠٠	ص.ب: 13008 - 70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء 5 ـ فاكس: ٢٤٩٢١٤
إنكلترا	□ دار الرعاية الإسلامية	(01) 272-5170/ 263 - 3071	**Muslim Welfare House,** **233. Seven Sisters Road,** **London N4 2DA.** **Fax : (071) 281 2687** **Registered Charity No: 271680**

ثمن النسخة

الأردن	(٥٠٠)	فلس
الإمارات	(٥)	دراهم
البحرين	(٥٠٠)	فلس
تونس	دينار	واحد
السعودية	(٥)	ريالات
السودان	(٤٠)	دينارًا
عُمان	(٥٠٠)	بيسة
قطر	(٥)	ريالات
الكويت	(٥٠٠)	فلس
مصر	(٣)	جنيهات
المغرب	(١٠)	دراهم
اليمن	(٤٠)	ريالاً

* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا، دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.

مركز البحوث والدراسات

هاتف : ٤٤٤٧٣٠٠

فاكس : ٤٤٤٧٠٢٢

برقياً : الأمة ـ الدوحة

ص . ب : ٨٩٣ ـ الدوحة ـ قطر

موقعنا على الإنترنت:

www.islam.gov.qa

البريد الإلكتروني :E-Mail

M_Dirasat@Islam.gov.qa

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
مـركــز الـبحـوث والدراسـات

جائزة مكتبة الشيخ
علي بن عبد الله آل ثاني
للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي

تدخل عامها الرابع

إسهاماً في تشجيع البحث العلمي، والسعي إلى تكوين جيل من العلماء في ميادين العلوم الشرعية المتعددة، تنظم مكتبة الشيخ علي ابن عبد الله آل ثاني رحمه الله الوقفية، مسابقة بحثية في مجال العلوم الشرعية والفكر الإسلامي، جائزتها (٧٥) ألف ريال قطري.

شروط الجائزة :

١- يُشترط في البحوث المقدمة، أن تكون قد أُعدّت خصيصاً للجائزة، وألا تكون جزءاً من عمل منشور، أو إنتاج علمي حصل به صاحبه على درجة علمية جامعية، وأن تتوفر في هذه البحوث خصائص البحث العلمي، من حيث المنهج والإحاطة والتوثيق، وسلامة الأسلوب والجدة والابتكار.

٢- يُقدم البحث باللغة العربية من ثلاث نسخ، مكتوباً على الآلة الكاتبة، ويفضل أن يكون مكتوباً على الحاسوب، على ألا يقل عدد صفحاته عن مائتين وخمسين صفحة، ولا يزيد على ثلاثمائة صفحة «A4 × ٢٢ سطراً ×١٢ كلمة».

٣- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه في حدود خمس صفحات باللغة العربية، والإنجليزية إن أمكن.

٤- يحق للجنة التحكيم التوصية بمنح الجائزة مشتركة بين اثنين أو أكثر من الباحثين، كما يجوز اشتراك باحثَين أو أكثر في كتابة بحوث الجائزة.

٥- يحق للجهة المشرفة سحب قيمة الجائزة، إذا اكتشفت أن البحث الفائز قد نُشر سابقًا، أو قُدِّم إلى جهة أخرى، لغرض آخر، أو مستلاً من رسالة علمية. كما يحق لها حجب الجائزة في حالة عدم ارتقاء البحوث المقدمة للمستوى المطلوب.

٦- لا تمنح الجائزة لمشارك واحد أكثر من مرة خلال فترة ثلاث سنوات.

٧- يُرفق مع البحث ترجمة ذاتية لصاحبه، وثبتًا بإنتاجه العلمي المطبوع وغير المطبوع، بالإضافة إلى صورة جواز السفر وصورة شخصية حديثة.

٨- تعرض البحوث على لجنة من المحكمين، يتم اختيارهم في ضوء موضوع الجائزة.

* وقد أعلن موضوع: «**إشكالية التعليم في العالم الإسلامي**» كعنوان لجائزة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، وفق الأطر العامة التالية:

- التعليم المحور الأساس للتنمية والنهوض الحضاري.
- أبعاد الإشكالية تتركز في: البعد السياسي، والإعلامي، والثقافي، والاجتماعي، والمنهجي.
- عجز التعليم بمؤسساته المختلفة عن تحقيق أهدافه: مواطن الخلل وأسباب العجز.
- دور مؤسسات البحث العلمي ومراكز الدراسات في البناء التعليمي.
- وسائل التصويب، وكيفية النهوض.

* كما أعلن عن موضوع: «الحوار ودوره في الدعوة والتربية والثقافة» كعنوان لجائزة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، وفق الأطر العامة الآتية:

- مشروعية الحوار في الكتاب والسنة.
- منهجية الحوار.. شروطه؛ مقوماته؛ آدابه؛ عوائقه.
- الحوار في التاريخ الإنساني.
- الحوار مع (الذات) والحوار مع (الآخر).
- بين الحوار والمواجهة.
- ثمرات الحوار في مجال الدعوة والتربية والثقافة.

* آخر موعد لاستلام بحث «إشكالية التعليم في العالم الإسلامي»، شهر فبراير عام ٢٠٠١م، بينما آخر موعد لاستلام بحث «الحوار ودوره في الدعوة والتربية والثقافة»، شهر سبتمبر عام ٢٠٠٢م.

العنوان البريدي :

* ترسل البحوث بالبريد المسجل على العنوان التالي:
مـركــز البحــوث والدراســات
ص.ب : ٨٩٣ - الدوحة - قطر
للاستفسار، يرجى الاتصال على:
هاتف: ٤٣٢٤٥٨٤ - ٤٤٤٧٣٠٠ - ٤٣٢٨٢٥٤
فاكس: ٠٠٩٧٤ / ٤٤٤٧٠٢٢
البـريد الإلكتــروني: E-Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

هذا الكتاب.. يمثل بعض الإشارات الضوئية، وينبه إلى بعض المخاطر في معركة المصطلحات، وما يمكن أن يلحق بالأمة من إصابات ثقافية وفكرية وعقيدية، تمزق رقعة تفكيرها، وتعبث بمدلولات النص القرآني، تحريفًا وانتحالاً، إضافة إلى ما يمكن أن ينتج عن معركة المصطلح من التسلط المعرفي الذي تمارسه ثقافة (الآخر)، من استبدادٍ وهيمنةٍ ونقل خصائص حضارته وأنماط تفكيره وطراز حياته.

وقد يكون من المفيد التأكيد بهذه المناسبة، أنه لابد أن نوفر لكل معركة أسلحتها النوعية، ولكل بحث أدواته، ولكل معرفة تخصصها، حيث لم تعد عمليات الرفض والإدانة والاتهام مقنعة لأحد.. فلابد من التزود بزاد المعركة قبل خوضها، فكثيراً ما ندخل بعض المعارك عزلاً من الأسلحة الملائمة فتكون النتيجة لصالح الخصم، ويقتصر دورنا في التوقيع على هزيمتنا.

موقعنا على الإنترنت: www.islam.gov.qa
البريد الإلكتروني: E-Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

مطابع الراية - قطر